

THE.WHAT?

ذوات

حرية المعتقد في الإسلام:

عوائق التراث ومؤشرات التجديد

مجلة . ثقافية . أسبوعية
العدد ٢ . ٢٠١٥


مؤمنون
بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث



مجلة ثقافية أسبوعية

تصدر عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»

العدد ٢ - ٢٠١٥

ذوات THE WHAT?

مجلة
ثقافية
أسبوعية

المشرف العام
د. أحمد فايز

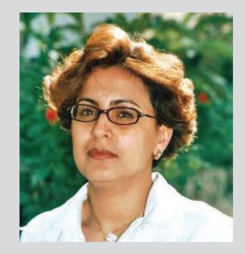
رئيسة التحرير
سعيدة شريف

تدقيق لغوي
د. عبد السلام شرماط

تنفيذ
رنا علاونه

المراسلات:
تقاطع زنقة واد بهت وشارع فال ولد عمير، أكدال،
قرب مسجد بدر
الرباط، المغرب
ص.ب: ١٠٥٦٩
تلفون: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٧٩٩٥٤
فاكس: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٧٨٨٢٧
info@mominoun.com
www.mominoun.com





كلمة هذا العدد

عرف العالم العربي في السنوات الأخيرة تحولات استراتيجية مهمة على مستوى القيم والمفاهيم، تحولات تردد رجع صداها على مستوى البلدان العربية الإسلامية، خاصة مع ما يعرف بالربيع العربي، حيث تعالت أصوات كثيرة تطالب بتوسيع دائرة الحقوق والحريات، وعلى رأسها حرية المعتقد، وهو ما دفع ببعض بلدان الربيع العربي، مثل تونس إلى المطالبة بحرية المعتقد والضمير، وبضرورة إرساء أسس الدولة المدنية، ودفع المغرب، الذي سلم من أوار نار هذا الربيع، إلى التنصيص في دستوره المعدل على الحرية الدينية، وعلى احترام الهويات الأخرى التي تغني الرصيد الثقافي والحضاري للمغرب، وعلى رأسها العبرية.

«إن حرية المعتقد والضمير ضرورة وليست ترفاً فكرياً»، هذا ما عبر عنه المفكر التونسي محمد الحداد في حوار لنا معه بموقع صحيفة «ذوات» الثقافية والفكرية الإلكترونية، والذي حث فيه على أن التنظيم الاجتماعي اليوم لا يجب أن يقوم على أساس الدين، بل يجب أن يكون مدنياً، منبهاً إلى أهمية الإصلاح الديني في المجتمعات العربية الإسلامية، والتي يرى أنها جزء أساسي من عملية التحديث، خاصة بعد تنامي الكثير من مظاهر التدين في العالم العربي الإسلامي، البعيدة عن روح الدين.

تقدم مجلة ذوات في هذا العدد ملفاً خاصاً حول «حرية المعتقد في الإسلام: عوائق التراث ومؤشرات التجديد»، قُدِّمت فيه مقاربات متنوعة لهذا الموضوع الحساس، الذي ظل لسنوات من المحرمات، ساهم فيه كل من الباحثين العرب: هاني نسيره بمقال حول «حرية المعتقد والثورات العربية»، ورشيد جرموني بمقال «الشباب المغربي وحرية المعتقد جدل القيم الكونية والخصوصية»، ومقال لمحمد الخراط بعنوان «حرية

العقيـدة وعقيـدة الحريـة»، إضافـة إلى حـوار مـع الباحـث رشـيد سـعدي مـن إنجـاز الباحـث محمـد بوشـيخي معـد الملـف.

فكيـف تتمثـل النخبـة المثقفـة في العالـم العـربي الإسـلامي علاقـة الدولـة بالديـن؟ وكيـف تنظـر لحريـة المعتقـد؟ وكيـف تصـان الحريـات الفرديـة والجماعيـة في مجتمعـات تقـوم عـلى النظـرة الأحاديـة للديـن؟ وأيـة ضمانـات توفرهـا الدسـاتير العربيـة الجديـدة للحريـة الدينيـة؟ وهـل يمكـن لهاتـه الـدول أن تقبـل الملحديـن، خاصـة أن هنـاك تقريـراً أخـيراً للمركـز الأمريـكي «ريـد سي»، التابـع لمعهـد «كلوبـال»، يفيـد بـأن «المغـرب يضـم ثـاني أكـبر عـدد مـن المجاهريـن بإلحادهـم عـلى صعيـد الـدول العربيـة، بعـد مـصر الـتي احتلـت المرتبـة الأولى»، معلـلا الأسـباب الـتي تدفـع الشـباب العـربي إلى الإلحـاد، بممارسـات الجماعـات التكفيريـة الـتي نفـرت الشـباب مـن الديـن الإسـلامي.

وإضافـة إلى الملـف، تتضمـن المجلـة مجموعـة مـن الأبـواب، هـي: «رأي ذوات»، ويشـتمل عـلى ثلاثـة مقـالات لكتـاب عـرب حـول قضايـا السـاعة، وهـم الكاتـب التونـسي عـادل الغـزال، والشـاعرة السـورية المقيمـة بنيوزيلانـدا فـر ات إسـبر، والكاتبـة والناقـدة المغربيـة زهـور كـرام.

وتحـضر الثقافـة والفنـون في بـاب مسـتقل بالمجلـة، يتضمـن مقالـين؛ الأول حـول «علاقـة الفلسـفة بالسـينما» للباحـث المغـربي إسـماعيل الموسـاوي، وآخـر حـول «المقـام الشـعري والموسـيقي والمعمـاري للحـرف العـربي» للفنـان والحـروفي السـوري المقيـم بـدبي خالـد السـاعي، كمـا يحـضر «حـوار ذوات» مـن خـلال حـوار مـع الشـاعر اللبنـاني محمـد عـلي شـمس الديـن.

ويتضمـن بـاب «تربيـة وتعليـم» مقـالاً للشـاعر المغـربي والباحـث المتخصـص في التربيـة أحمـد العمـراوي، تحـت عنـوان «العـادة وتعيـير مسـار الشـخص» إلى جانـب قـراءة في كتـاب «دراسـة في سوسـيولوجيا الإسـلام» لعـلي الـوردي، وتقديـم لبعـض الإصـدارات الجديـدة لمؤسسـة «مؤمنـون بـلا حـدود للدراسـات والأبحـاث».

سعيدة شريف

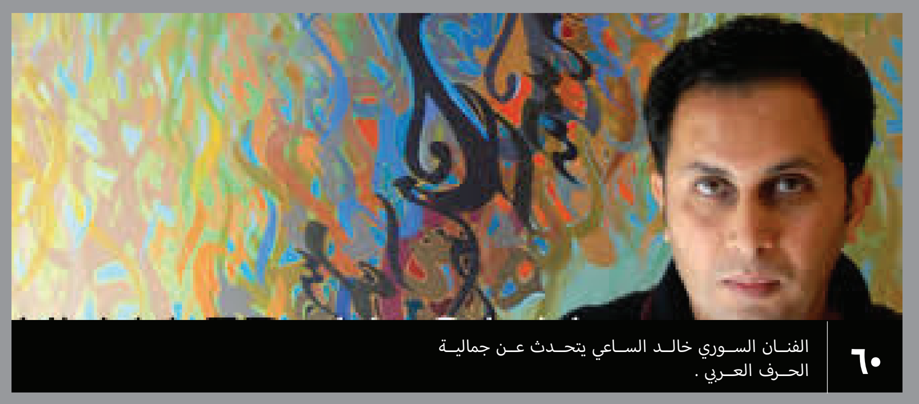
في الداخل ...



٨ - ٤٣ حرية المعتقد في الإسلام : عوائق التراث ومؤشرات التجديد

ملف العدد: حرية المعتقد في الإسلام:

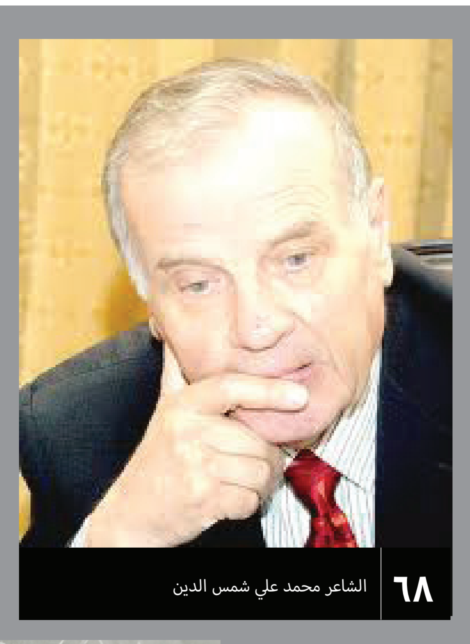
عوائق التراث ومؤشرات التجديد



٦٠ الفنـان السـوري خالـد السـاعي يتحـدث عـن جمالية الحـرف العـربي .

ثقافة وفنون

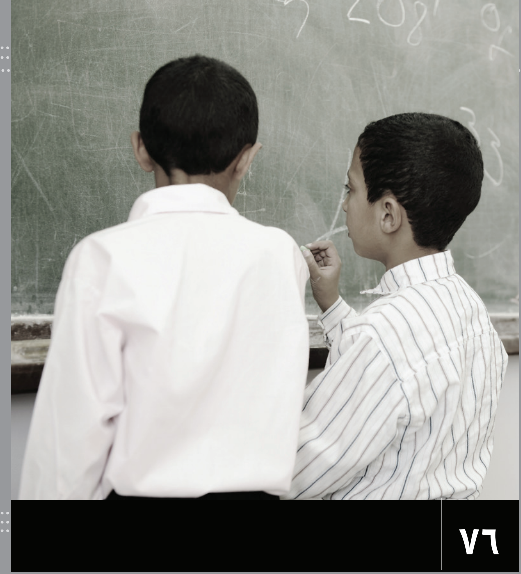
THE WHAT? ذوات



الشاعر محمد علي شمس الدين

حوار

في كل عدد:



تربية وتعليم



ملف العدد

حرية المعتقد في الإسلام:

عوائق التراث ومؤشرات التجديد



إعداد: محمد بوشيخي
باحث مغربي في الشأن الديني

حرية المعتقد في الإسلام: مدخل

إن استمرار الجمود على مستوى الاجتهاد في تسوية المفارقات الناجمة عن ازدواجية الولاء بين الوطن والدين، وإشكالية الأصالة والمعاصرة، قد كرس حالات الانطواء على الذات وتمجيد الماضي وتقديس التراث، وبالتالي زاد من عوائق تقبل حالات الخروج عن الإسلام؛ إذ إن تغيير المعتقد سيتحول إلى «ردة» حسم حكمها حسب الفهم «التراثي والموروث»، للنص الديني، انسجاماً مع منطوق الحديث النبوي القائل «من بدل دينه فاقتلوه».

شهد العالم خلال العقود الأخيرة سلسلة من التحولات الاستراتيجية، بدءاً من سقوط جدار برلين وانهيار المعسكر الشرقي وانتصار المنظومة الليبرالية، ثم انطلاق قاطرة العولمة، سياسياً واقتصادياً، لتوحيد سكان المعمورة وفق مواصفات نمط العيش الغربي والأمريكي خصوصاً، وهي تحولات تردد رجع صداها على مستوى الرقعة الإسلامية بظهور شبكة من الجمعيات، نادت بتوسيع دائرة الحقوق والحريات الفردية والجماعية، وتقليص صلاحيات الدولة، بل واختزالها في نطاق الضبط القانوني لحماية اختيارات



الجماعات والأفراد. كما اشتد عود تلك الجمعيات وارتفع صوتها في أكثر من بلد عربي وإسلامي تزامناً مع ثورات الربيع العربي، سنة ٢٠١١، وتجسدت بوضوح في ميول الاختيارات الشعبية نحو نموذج الحكم الديمقراطي القائم على التعددية السياسية والثقافية.

وعلى الرغم من البعد الحقوقي لتلك المطالب، فإنه لا يمكن سلخها عن البعد الثقافي الذي تنطوي عليه، فهي مطالب حقوقية ذات جوهر ثقافي. وفي مجتمعنا العربي/ الإسلامي الذي تتأسس فيه الثقافة على الدين، بل هي ملتبسة به، يصير الحسم في القناعات العقائدية، بل حتى في التغيرات السلوكية، رهيناً بمراجعة قواعد الشريعة في ما يخص تنظيم علاقة المخلوق بالخالق وعلاقة الفرد بالجماعة. فتراثنا الفقهي يتضمن تصنيفات وتوصيفات للمخالف دينياً تضعه في درجة أدنى من مواطنه المسلم، مع ما يترتب عليه ذلك من انتقاص في الحقوق والحريات؛ فالذمي على الرغم من اشتراكه مع المسلم في صفة المواطنة يبقى خاضعاً -على مستوى الجهاز التشريعي للدولة- لقائمة من الأحكام المنبعثة من كتب التراث، بل كثيراً ما يزداد وضعه الدوني تفاقماً، كما هو الأمر في حال انفجار النزاعات المسلحة ذات البعد الحضاري، عبر رميه بشبهة «الخيانة» و«العمالة» للأجنبي.

غير أن اكتساح المفاهيم الحديثة لحقل التداول الثقافي العربي/ الإسلامي، نتيجة مغريات الحداثة الغربية وإكراهاتها، أحدث شرخاً على مستوى وعي النخبة والعامة على السواء، كما أفرز توترات منهجية في التعاطي مع مجمل القضايا المرتبطة بعلاقة الدين والدولة. وعلى الرغم من انطلاق قطار التجديد الإسلامي، منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر، على سكة إعادة صياغة المفاهيم الإسلامية في ضوء معطيات الثقافة الحديثة، أو بالأحرى تحت إكراه صدماتها العنيفة، فإن مسألة «الحرية الدينية» احتفظت بموقعها على رأس المحظورات في سجل «اللامفكر فيه».

> إن استمرار الجمود على مستوى الاجتهاد كرس حالات الانطواء على الذات وتمجيد الماضي وتقديس التراث

ولعل استمرار الجمود على مستوى الاجتهاد في تسوية المفارقات الناجمة عن ازدواجية الولاء بين الوطن والدين، وإشكالية الأصالة والمعاصرة، قد كرس حالات الانطواء على الذات وتمجيد الماضي وتقديس التراث، وبالتالي زاد من عوائق تقبل حالات الخروج عن الإسلام؛ إذ إن تغيير المعتقد سيتحول إلى «ردة» حسم حكمها حسب الفهم «التراثي والموروث»، للنص الديني، انسجاماً مع منطوق الحديث القائل «من بدل دينه فاقتلوه». وعلى الرغم من ظهور بعض القراءات «التجديدية» لمفهوم «الردة»، حتى من داخل الصف الإسلامي، كما تجلت في تأصيلات جمال البنا وطه جابر العلواني، وانصراف البعض إلى المدلول اللغوي للكلمة التي يجعلها رديفاً «للارتداد» المستبطن للعداء السياسي لدولة الإسلام في عهد النبي، صلى الله عليه وسلم، مما يفتح هامشاً لمقاربة الموضوع من زاوية تحررية، فإن الطرح المحافظ بقي هو الغالب في الخطاب الفقهي الذي يرفض كل تفسير أو تأويل لا يتقيد بالمعنى الحرفي للنص.

وفضلاً عن التبرير الفقهي لرفض «حرية المعتقد»، يرفع آخرون تبريراً آخر يؤسسونه على الضرورة الأمنية والحفاظ على تماسك اللحمة الاجتماعية؛ فالدعوة إلى «حرية المعتقد» تقترن في خطاب هؤلاء بخطر الطائفية، كما تُعدُّ تشجيعا على التلاعب بالدين، خصوصاً في الدول التي تعرف سيادة شبه كلية لنموذج واحد من التدين كحالة «الإسلام السني» في دول المغرب العربي.

وإلى هذا وذاك، يضاف مشكل التداخل بين الديني والسياسي الذي يُعدُّ من أكثر معضلات الواقع العربي والإسلامي الحديث؛ فاستمرار التوظيف الفاضح للمقدس في حلبة

الصراع الأيديولوجي والتوريط البراغماتي، بل الانتهازي، للنصوص الدينية في تدبير قضايا الشأن العام لن يؤدي إلا إلى تأجيل الحسم في تنصيب «دولة الجميع»، دولة الاعتراف بحق الاختيار والاختلاف وحرية التعبير والمعتقد والضمير؛ أي «الدولة المدنية»، باعتبارها «دولة العقل» و«القيم الإنسانية» الكفيلة باحتواء التعدد في سياق الوحدة وتحقيق التشارك في إطار التمايز.

غير أن طبيعة التحولات الجارية، ثقافياً واجتماعياً، فرضت على النخبة المثقفة في العالم العربي والإسلامي مواجهة رزمة من الأسئلة حول علاقة الدولة بالدين، وطريقة تدبير الاختلاف العقدي والمطالب المتعلقة به، وكذا درء النزعات الطائفية واحتواء تداعياتها.

> إن طبيعة التحولات الجارية، ثقافياً واجتماعياً، فرضت على النخبة المثقفة في العالم العربي والإسلامي مواجهة رزمة من الأسئلة حول علاقة الدولة بالدين

فكيف تتمثل هذه النخبة «حرية المعتقد»؟ وكيف تصان الحريات الفردية والجماعية في مجتمعات تقوم على النظرة «الأحادية» للدين؟ وأية ضمانات يوفرها دعاة الحرية الدينية؟ وكيف نستفيد من التجربة الغربية ومناهجها؟ وكيف يتمثل المتحولون دينياً مجتمعهم وثقافتهم؟ وكيف يتعاملون مع أوضاعهم الجديدة؟

إنها أسئلة وغيرها، يحاول هذا الملف -الذي اخترنا له عنوان «حرية المعتقد في الإسلام: عوائق التراث ومؤشرات التجديد»- الإحاطة بها، أو على الأقل ملامسة أهم جوانبها، من خلال المشاركات التي يحتويها بين جنباته في سبيل تسليط الضوء على إشكالية الموضوع ومناقشة ملابساته السياسية والأيديولوجية، وكذا طرح مخرجاته المحتملة، قانونية كانت أم شرعية، بأدوات التحليل العلمي المسؤول، مع تعقب طرائق الجدية والنزاهة في تناول الخريطة الدينية على صعيد العالم العربي والإسلامي في تنوعها وتطورها.



بقلم: هاني نسيره
كاتب وباحث مصري

حرية المعتقد والثورات العربية...!

إن تحولات السلطة تمثل عاملاً مهماً في الدفع بالتحول الديني، واغتيال حرية المعتقد، وربما لا يكون الهدف هو الدين في ذلك، ولكنه السلطة وشرعية انتصارها له عند الأتباع والأنصار، فتتدثر برداء من الهوى والهوس الديني، وتصنع انتصارها الأعظم بتحويل مخالفيها لدينها، سواء عبر محاكم التفتيش، كما كان في أوربا، أو تخييرهم بين الموت والإبادة، كما كان في كشوف أمريكا في القرن الخامس عشر الميلادي.

على الرغم من أن مسألة حرية المعتقد في جوهرها مسألة ضمير واعتقاد فردي في المقام الأول، ترتبط بالسياقات النفسية والفكرية والإيمانية لأصحابها، إلا أنها تتأثر كذلك بالسياقات السياسية والعامة، قديماً وحديثاً، كجزء من عملية الجدل بين الخاص والعام، وبين الغيبي المكنون والتحدي الماثل، وعلاقة الفرد بالجماعة، انتصاراً أو انهزاماً، قبولاً أو رفضاً...

وشأن كل التحولات الدينية، فقد تكون تحولات كاملة، وقد تكون تحولات جزئية، وقد تكون ظاهرة أو باطنة، وقد تكون مذهبية طائفية، كما قد تكون ملية دينية، ولكن يميزها عن التحولات الفردية والخاصة، أنها ليست جوانية في مضامينها وأسئلتها وخياراتها، بل هناك عوامل خارجية تدفع إليها وتضغط من أجلها، وتفجر أسئلتها خارج الذات بشكل أساس.

وهنا يمكننا التفصيل بين ثلاثة مستويات وصولاً للحدث الراهن الذي يقصده هذا المقال، وهو الحالة العربية الراهنة بعد الثورات العربية، أو ما يعرف بالربيع العربي، هذه المستويات التي ترتبط بما يسمى التحولات السياسية، وتؤثر على مسألة حرية المعتقد، يمكننا أن نوجزها فيما يلي:

المستوى الأول: تحولات السلطة وتحويلات الدين

المستوى الثاني: تأثير التحولات السياسية والخيار الفردي

المستوى الثالث: المستوى الاجتماعي وصحوة الرفض الديني

وسنحاول فيما يلي قراءة هذه المسارات، لأنها ليست مسارات تاريخية، بل بعضها راهن ومستمر بدرجة ما، حتى يوم الناس هذا...

أولا: تحولات السلطة وتحويلات الدين

وهو ما يتفق والمثل الشائع «الناس على دين ملوكهم»؛ فقديما كان تحول ملك أو حاكم لدين ما، إما أن يجر شعبه وراءه لاتباع هذا الدين، كما حدث مع بركة خان المتوفى عام ٦٦٥ هجرية، أول من أسلم من ملوك التتار عام ٦٤٨ هجرية، وتولى ملك القبيلة الذهبية عام ٦٥٣ هجرية، وناصب هولاكو العداء بعد أن أسقط خلافة العثمانيين، وتعاون مع الظاهر بيبرس الذي سمى ابنه باسمه تبركاً به ومحبة له في حرب التتار، وقد أسلمت وراءه القبيلة الذهبية التي كان يرأسها، أو أن يقتله شعبه لجريرة تحوله عن دين آبائه وأجداده، كما حدث مع أمير جورجي تحول للإسلام في سطوة خلافة العثمانيين عام ١٩٢٤، ولكن بعد فترة، قتله شعبه، أو يخضع لثورة دينية فيستجيب لها حفاظا على ملكه، اضطراراً أو اختياراً، كما حدث مع الملك الفارسي قباذ الأول المتوفى عام ٥٣١ هجرية مع الثورة المزدكية، ولكن نجله كسرى الأول العظيم أنوشروان(توفي عام ٥٧٩ هجرية)، قضى على صاحبها ودعوته، ولم يستجب لها، فوأدها مبكراً بعد أن غلبت على الزرداشتية وغيرها من أديان الفرس.

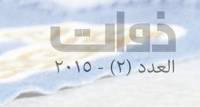
> إن تحولات السلطة تمثل عاملاً مهما في الدفع بالتحول الديني، واغتيال حرية المعتقد.

وفي عام ١٠٧١ ميلادية، كان «واختنج» السادس ملك جورجيا مسيحياً، وظل طوال السنين السبع الأولى من حكمه سجيناً في أصبهان لدى المسلمين، حيث بذلت جهود ضخمة لحمله على الإسلام، وقد قيل إنه صرح بأنه يؤثر ضياع عرشه على أن يشتريه بالارتداد عن دينه، فعرض أخوه الأصغر الذي كان يشغل منصب بطريق جورجيا أن يترك المسيحية، ويعتنق الإسلام إذا أنعم عليه المسلمون بالتاج، ولكنه بالرغم من أن الفرس أعطوه السلطة الملكية، رفض أهل جورجيا قبوله حاكماً وطردوه من المملكة!

> على الرغم من أن مسألة حرية المعتقد في جوهرها مسألة ضمير واعتقاد فردي في المقام الأول، فإنها تتأثر كذلك بالسياقات السياسية والعامة، قديماً وحديثاً

ونجح الصفويون (٩٠٥ هجرية- ١٥٠٠ ميلادية) وحميتهم الإمامية، على الرغم من أنهم متحولون عن المذهب السني، في تحويل الأغلبية الإيرانية السنية للمذهب الشيعي عنوة، ولم يكن يقبلون من السني إلا التحول أمام قوة بطشهم. أما زعيم السنة وفقيهها في إيران أيام الصفويين، فقد كان أكثر وضوحاً وإذعاناً لتحوله، مؤكداً أنه تحت إكراه القتل لا يملك إلا إعلان ما يرضي الشاه، فلعن الصحابيين الجليلين أبا بكر وعمر- رضي الله عنهما- وقال حين لامه أتباعه الذين أحبط معنوياتهم، بهذا التنازل والتحول السريع: رقبتي أم عرض هذين الأعرابيين مكرهاً.. أي لعن الصحابيين الجليلين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما!

فتعصب الصفويين وشدتهم على مخالفيهم وإكراه الناس على الاعتقاد في الإمامية، كان وراء تحول كثير من الناس، خوفاً على حيواتهم، إلى التشيع، وبخاصة في عهد كل من الشاه إسماعيل والشاه عباس، حيث كانا معروفين بالشدة على كل مخالف، وقد نبشوا قبر أبي حنيفة النعمان ودنسوه، وعدداً من قبور أئمة السنة، ولم يكونوا يقبلون من أسراهم في الحروب مع العثمانيين



غير التحول للتشيع، وإلا سملت عيونهم أو قتلوا، وقد تحول عدد من قادة الجيش العثماني للتشيع لهذا السبب.

ولعل ما قام به صلاح الدين الأيوبي بعد سيطرته على مصر عام ٥٦٤ هجرية، ودعائه للخليفة العباسي في هذا التاريخ، على الرغم من أن الخليفة الفاطمي الأخير كان حياً ومات بعد ذلك بأربع سنوات، فاستتب له الأمر كاملاً، ثم أخذ في مطاردة دعاتهم وبقايا دولتهم، كشاعرهم عمارة اليمني، وإغلاق منابرهم، وكان في مقدمتها الجامع الأزهر، واستبدل قضاة الشيعة بقضاة شافعية، وساعد على نشر المذهب الشافعي والطرق الصوفية كمخرج من التشيع...

هذه نماذج تاريخية عن دور السلطة في نشر دين أو مذهب ما، ولكن النموذج الجلي الراهن هو ما قام به تنظيم الدولة «داعش» بعد حصاره للأيزيديين في جبل سنجار، في أغسطس (آب) وسبتمبر (أيلول) ٢٠١٤ وتخييرهم بين الموت جوعاً أو عطشاً أو التحول للإسلام ضماناً لحقهم في الحياة، وهو نفس ما تم مع مسيحيي الموصل بعد سقوطها في يونيو (حزيران) عام ٢٠١٤؛ فبعد أن تركوا منازلهم لم يتعرض الداعشيون لها، ولا لمن بقي منهم، فظن المسيحيون أنهم بأمان، فعاد آلاف منهم بعد أن فروا منها، ليصطدموا بخيارين لا ثالث لهما، إما الدخول في الإسلام أو الرحيل عنها من جديد.

هنا تنحصر وظيفة الدولة أو الإمارة الدينية في مهمة أسلمة المخالفين، والأسلمة هنا لا تقف عند تحولهم نطقاً بالشهادتين، ولكن اعتناقاً لمنظومتهم الفكرية، وإيماناً بمرجعيتهم ورؤيتهم الخاصة، فهم لا يرون المسلمين المخالفين مسلمين كاملي الصحة، بل كثير منهم مرتدون تجوز محاربتهم! وإن تراجع هدف الهداية والتحول الديني هذا عند تعارضه مع الأهداف العليا لهذه التنظيمات أحياناً، فلم تستجب داعش لاستغاثة أسرة رهينة أمريكي بثتها في ٦ أكتوبر (تشرين الأول) عام ٢٠١٤، أكدت خلالها أن ابنها بيتر كاسينغ البالغ من العمر ٢٦ عاماً قد دخل في الإسلام، ويفضل نداءه ب عبد الرحمن، وأنه قد أرسل لأسرته في يونيو الماضي رسالة موجزة أنه يخاف الموت، وحزين للألم الذي تسبب فيه لها! ولكن لم تستجب داعش، التي بثت شريطاً- هو الرابع بين رهائنها- تهدد فيه بقتله أواخر سبتمبر الماضي، لنداءات واستغاثات أسرته أو أسر رهائن غيره!

من هنا، نظن أن تحولات السلطة تمثل عاملاً مهما في الدفع بالتحول الديني، واغتيال حرية المعتقد، وربما لا يكون الهدف هو الدين في ذلك ولكنه السلطة وشرعية انتصارها له عند الأتباع والأنصار، فتتدثر برداء من الهوى والهوس الديني، وتصنع انتصارها الأعظم بتحويل مخالفيها لدينها، سواء عبر محاكم التفتيش كما كان في أوربا، أو تخييرهم بين الموت والإبادة كما كان في كشوف أمريكا في القرن الخامس عشر الميلادي، ومثلها كان في الدولة الصفوية، وعند كثير من الجماعات والمجموعات الجهادية، كداعش والإمارات التابعة لها وقبلها القاعدة وسائر المجموعات الجهادية التي سطت اجتماعياً على حريات المعتقد في مجتمعات إسلامية كثيرة بعض الوقت.

ثانياً: التحولات السياسية والاستجابات الفردية

ولعل النموذج الأبرز على تأثير التحولات السياسية الكبيرة على مسألة التحولات هو ما حدث لكثير من المثقفين العرب مع الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩ ميلادية، حيث تحول بعضهم للإسلام وبعضهم للتشيع، وبعضهم للتشيع السياسي، حين أبهرته بشعارات عدائية للغرب وأمريكا، والتي تردد التنديد بها خمسين ألف مرة في كتابات الخميني، حسب حسين موسوي وكتابه الثورة البائسة، ودعاوى لرفع المظلومية والعدالة الاجتماعية، وما شابه من شعارات تشي للمنطق الإنساني واليساري والمعادي للإمبريالية.

ومع زلزال ما يعرف بالربيع العربي الذي انطلقت شراراته عام ٢٠١١، مصرياً وتونسياً، وجدنا البعض يتحول انحرافاً عن أيديولوجياتهم السابقة، ويسبح في نهرها العذب في بدايته، قبل أن تتلاطم أمواجه فيما بعد ويستحيل بحراً أجاجاً، فتخلى بعض الطائفيين عن دعواهم الطائفية في مصر، وتخلى الإسلاميون خلال ١٨ يوماً في مصر بين اندلاعها ورحيل مبارك، بين ٢٥ يناير(كانون الثاني) و١١ فبراير(شباط)، وخلال ٢٧ يوما هي عمر الثورة التونسية، بين ١٧ ديسمبر (كانون الأول) حريق بوعزيزي و١٤ يناير (كانون الثاني) هروب ابن علي، (تخلّوا) خلالها عن شعاراتهم الأيديولوجية، وصار الهتاف للشباب وللحرية وللمواطنة وللاعنف، ولكن بعد إسقاط الأنظمة حضر الفرز السياسي من جديد، وظهرت التنظيمات وتبخرت وعود الفيسبوكيات وشبابها، وحضر صراع مسلح أحيانا، وصراع مزيج سياسي وعنفي أحياناً أخرى، ولكن الأهم كان التحول مؤقتاً وعاد المسار لعقليته وذهنياته السابقة.

نظن أيضاً أن التحولات السياسية العنيفة، وظهور أنماط صراع عنيفة في عدد من البلدان كالعراق بعد سقوط نظام صدام حسين عام ٢٠٠٣، واشتعال الحرب الأهلية، دفعت بقطاعات عريضة من الشباب للاتجاهات اللادينية والإلحاد ورفض فكرة التدين، حتى نشر أحد الباحثين الأمريكيين، وهو جون ريكاردو كول الأستاذ بجامعة ميتشغن، على موقعه في خامس فبراير عام ٢٠١٤ عن ارتفاع نسبة الملحدين في العراق إلى نحو ٣٢٪ لعدة عوامل منها التطرف الديني والصراع السياسي والمذهبي، إلا أن كثيراً من معطياتها يظل صحيحاً بدرجة ما، وإن كان بنسبة أقل.

> لم يكن التحول الديني المضاد بدافع إيماني، ولكن بدافع التحرر والتحلل من القيود الأصولية

وقد اعتمد بحثه على مقابلات ميدانية مع عدد ممن تحولوا للإلحاد واللادينية، والناشطين على الفيسبوك، عبروا فيها عن رفضهم للدين وتحولهم للعلمانية الشاملة أو الإلحاد، بعضهم سني المذهب والبعض الآخر شيعي المذهب، وإن كان تفسير التحول الديني حسب شهاداتهم يعود للثورة المعلوماتية والمعرفية التي ينشط خلالها العقل النقدي القادر على طرح أسئلة وتساؤلات على الثوابت والمعهودات، ولكن لا شك أن السياقات العامة والاحتراب الأهلي النشط الذي وصل حد القتل على الطائفة، يساعد على تفريغ الدين من روحه ونفور كثير من الشباب منه.

تتحدث بعض التقارير الليبية عن هجرة ما لا يقل عن مليوني ليبي خارج بلادهم منذ ثورة فبراير (شباط) عام ٢٠١١ واصطراع الحروب الأهلية، وقد تلتقي هذه الهجرة عن الموطن، مع الهجرة عن الدين، وفي ظل الحكومات الأصولية التسلطية ونشاط الميليشيات الدينية، تنشط الهجرة وينشط معها التحول المضاد، وقد نشط الحديث في مصر عن انتشار الإلحاد في عهد الرئيس المعزول المنتمي لجماعة الإخوان محمد مرسي، ويبدو أن اتجاهاته تزيد حتى أن المؤسسة الدينية المصرية ممثلة في شيخ الأزهر، عبرت عن تخوفها من هذه الظاهرة في لقائه التليفزيوني الأسبوعي له بتاريخ ١٠ أكتوبر (تشرين الأول) عام ٢٠١٤ من أن تحدي الإلحاد لم يعد أمراً هامشياً، وأن نسبته تزداد بين الشباب المصري، ويسعى لتدميرهم حسب تعبيره، ويكفي أن نشير للتأثير الاجتماعي للسلطة الدينية في نشر التعصب الديني والطائفي في حوادث التحول الديني، ومشهد السحل الطائفي الذي قضى فيه حسن شحاته أحد المتشيعين في مايو (أيار) عام ٢٠١٣ قبل رحيل مرسي، بشهرين.

إن التحول الديني المضاد لم يكن بدافع إيماني، ولكن بدافع التحرر والتحلل من القيود الأصولية، في ظل المشهد الاعتباطي من الصراع العنفي المسلح والطائفي في عدد من البلاد العربية. إن ظاهرة التحرر من الدين، وفي مقدمتها التوجهات الإلحادية بشكل واضح، صارت

تتابع عبر صفحات «الفيسبوك» بعنوان «ملحدو سوريا وملحدو الجزائر...» وتنشط في صفحات اللادينيين. وكما تشهد العراق العمليات الانتحارية الأكبر في المنطقة والعالم، تشهد المعدلات الأكبر في التوجه نحو الإلحاد، وكذلك إيران، ومع الصعود الأصولي شهدنا ظهور حركات كـ «التمو» (حركة الشباب الكردي المنسوبة للقيادي الكردي مشعل تمو)، ومنظمة «فيمن»، ونشطاء من مثل: أمينة تايلر، وعلياء المهدي في اليوم العالمي للمرأة ٨ مارس (آذار) سنة ٢٠١٤، تظاهرن عاريات!

وكمثال معاصر على الاستجابة الفردية لمناخات التطرف والتعصب، تعد كل من إيران والجزائر، وهما الدولتان اللتان تحتويان على جماعات أصولية تحكم في الأولى، وكانت تتحكم وتمارس العنف والقتل في الثانية فيما كان يعرف بالعشرية الدموية، أكثر الأقطار الإسلامية من حيث التحولات عن الإسلام، حيث إن كثيراً من الأصوليات المسيسة والعنيفة التي تمارس العنف أو تحكم به، كانت دافعاً لتحولات البعض عن الإسلام لغيره، بل المبرر الموضوعي لتحولات كثيرين، لذا يذكر كثير من المهتمين مثلا بالشأن الإيراني أن الإيرانيين، من أبناء الثورة الإسلامية في إيران، أسرع الناس تحولاً عنه حين يهاجرون للغرب، وخاصة ممن قضوا أغلب عمرهم في ظله.

وكرد فعل على هذا المناخ من التعصب الديني، كان تحول بعض الشباب من الأكراد العراقيين، وإن كان لا يزال محدوداً، إلا أنه قابل للتصاعد نحو دين القوم القديم، وهو الدين الزرادشتي، وقد التقى بعضهم بأربيل، وسجل ذلك أحد الباحثين العراقيين، وهو ما كان ردة فعل على التعصب الديني الإسلامي، الذي تمارسه الجماعات المتطرفة بالمنطقة هناك.

المستوى الثالث: صحوة الرفض الاجتماعي

حين تخيب الآمال وتسقط الوعود، ويحكم السلب المتسلط ثقافة أو قانوناً أو ممارسة تسلطية، لا يجد فيها المجتمع يقينه، ولا يحقق بها سلامه الداخلي أو الخارجي، يتحرك المجروحون بعيداً في زاوية من زوايا وعيهم، أو من ذاكرة مجتمعهم، فتنشط أديان قديمة أو بدع جديدة، وتنشط ممارسات قديمة أو مستغربة، ينتحلونها ويتخذونها طقوساً تملأ ما بهم من فراغ روحي وإنساني...

ينشط عبدة الشيطان كما نشطت المزدكية قديماً في عهد قباذ الأول، أو يسافر البعض نحو اعتناق الزرادشتية في إيران، أو يتحول غربيون مع أزمات الحداثة الغربية إلى البوذية أو الطائفة التوحيدية في المسيحية، أو الطائفة الهندوسية النشطة الآن في الغرب هير كريشنا، ويسافر بعض آخر نحو التمو، أو يتحولون لجماعات أناركية تفتقد المرجعية وتؤمن بتشظي اليقين، وليس غريباً في مجتمعات العرب أن التحولات نحو هذه التوجهات اللايقينية أوضح من التحولات الدينية والمذهبية المعاصرة، ربما لكونها أسهل وأكثر أماناً في ظل الحرب الموروثة بين الملل والنحل على السواء....



بقلم: د. رشيد جرموني
باحث مغربي في
سوسيولوجيا التدين

الشباب المغربي وحرية المعتقد

جدل القيم الكونية والخصوصية

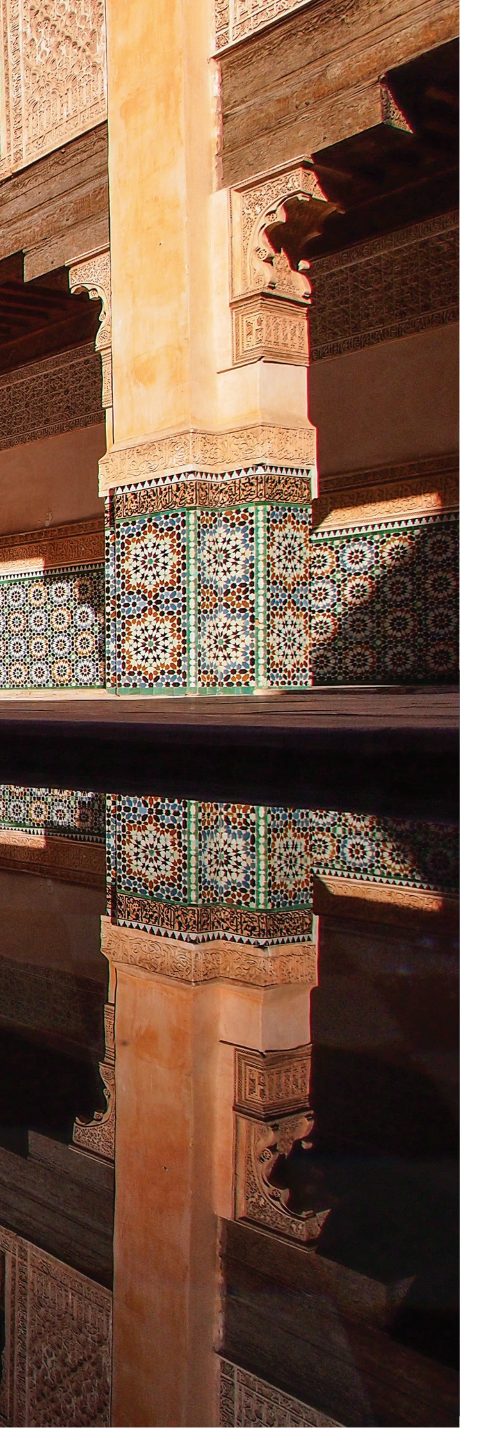
إن المغرب أقر مبدئياً بأنه يحترم حرية المعتقد، لكنه عملياً لا وجود لذلك على أرض الواقع، كما هو الشأن مع مجموعة من الدول العربية– والتي لم يسمح المجال بالوقوف عندها– فهي الأخرى لا تقر بحرية المعتقد. إن الواقع العربي والمغربي تحديداً، يعج بمجموعة من التوجهات المعتقدية الجديدة، والتي تعبر عن نفسها عبر المواقع الإلكترونية وفي المنتديات، وأغلب الذين يعلنون عن تحررهم العقدي هم في الغالب من فئة الشباب.

على سبيل الاستهلال من بين القضايا الشائكة في المعتقدات الدينية، نجد قضية حرية المعتقد، وقد شغلت هذه المسألة العديد من العلماء والمفكرين والباحثين، واليوم نجد أن السؤال حولها يتجدد، وذلك بالنظر لحجم التحولات التي مست المنظومات القيمية بالوطن العربي، ولعل إطلالة سريعة على ما تداوله الصحف والمواقع الإلكترونية، وحتى بعض الندوات والملتقيات، يبين حجم النقاش النخبوي وحتى المجتمعي في هذه المسألة. ولكي نفهم بعضاً من هذه التحولات القيمية التي تؤثر بشكل كبير في قضية المعتقد، نشير إلى ما حصل في العقدين الأخيرين من القرن الماضي، وبداية الألفية الثالثة، حيث إن أزمة الحداثة، كما تحدث عنها، كل من «بيرغر» و«لوكمان»، والتي لا يمكن تفسيرها من خلال ما توصل إليه «كارل ماركس»، عندما تحدث عن مفهوم الاغتراب «Aliénation»، أو في ما طرحه من قبل دوركهايم في مفهوم «الأنومي»، أو حتى من خلال العلمنة التي حدثت بسبب تراجع دور المؤسسات الدينية في إنتاج القيم المجتمعية، بل إن سبب الأزمة هو في تعددية القيم، أو تعدد المرجعيات، وتنازع الفاعلين حول المرجعية المولدة للمعنى؛ فالأفراد ليس لديهم إشباع على مستوى تناسقية القيم، وأن القيم العامة لا تجد طريقها للتطبيق بشكل موحد وملائم في جميع مناحي الحياة المجتمعية. وبالتالي، يمكن الحديث عن ضياع المرجعيات، وأنه لا توجد حقيقة موحدة للجميع.



نفهم من هذا السياق، أن العالم دخل موجة من التحولات القيمة، عنوانها الأبرز، بروز «ظواهر اللامعيارية Anomie والصدمة، Trauma، والقلق من المجهول uncertainty، وفقدان الاتجاه disorientation. قد تدفع الناس العاديين إلى طرح أسئلة من قبيل: أين نحن؟ من أين أتينا؟ إلى أين نذهب؟ وهل ما نفعله جيد أم سيء؟

انطلاقاً من هذه المقدمة الاستهلالية، نتساءل كيف يمكننا فهم الخريطة الدينية والاعتقادية عند فئة الشباب المغربي؟ وكيف يمكن أن نفك السحر عن ظاهرة التوتر التي بدأت تظهر في هذه الساحة، بين مفهوم حرية المعتقد الذي تنص عليه القيم الكونية، وبين مفهوم «الردة» في الثقافة الدينية الإسلامية؟ وما القراءة السوسيولوجية الممكنة لفهم هذا الواقع؟ وما هي السناريوهات المحتملة في المستقبل؟



أولاً: حرية المعتقد بين القيم الكونية والقيم المحلية (مناقشة فتوى قتل المرتد)

حري بنا، ونحن نناقش مسألة حرية المعتقد، أن نقدم تأطيراً سوسيوتاريخياً لقضية حرية المعتقد من وجهة نظر الفكر الإسلامي، على اعتبار أن هذه القضية لازالت تطرح باستمرار، وما الضجة التي أثيرت مؤخراً حول فتوى المجلس العلمي الأعلى (المغرب) بشأن «قتل المرتد» إلا نموذجا لهذا الجدال. وقد تفاعلت هذه القضية ووصلت إلى البرلمان المغربي، مما حدا بوزير الأوقاف والشؤون الإسلامية، (أحمد التوفيق) إلى التأكيد بأن هذه الفتوى «تعبر عن رأي وليست ملزمة، لأنها غير منسجمة مع السياق العام للسياسة المتبعة بالمملكة المغربية».

ويفهم من هذا التصريح لوزير الأوقاف المغربي، أن المملكة المغربية، ما دامت تنص في دستورها لعام ٢٠١١، أنها تستلهم القيم الكونية كما هي متعارف عليها في شقها الحقوقي، ومن بينها بطبيعة الحال –حرية المعتقد- والذي تنص المادة ١٨ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: «أن لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية التعبير عن ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة، وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سرا أم مع الجماعة». ولذلك، ذكر الوزير أن الفتوى لا تعدو أن تكون مجرد رأي، وهذا ما يجعلنا نتساءل: هل هناك تناقض بين المؤسسات الدينية الرسمية؟

إلا أنه قبل الإجابة عن هذا السؤال أو الإشكالية، لا بأس من الاقتراب من مضمون الفتوى وتفحصه في ضوء الاجتهادات المعاصرة، ونتبين هل هناك فعلا حرية المعتقد في الدين الإسلامي، نظرا لأن القرآن وردت فيه آيات كثيرة تتحدث عن حرية الاعتقاد، منها الآية المشهورة في سورة البقرة: «لا إكراه في الدين». وبالتالي كان لزاماً علينا أن نفحص الأمر جيّداً، ولهذا رجعنا إلى بعض التحليلات التي عالجت الموضوع، فوجدنا أن أحد منظري الحركة الإسلامية، وهو راشد الغنوشي، يؤكد أن حرية المعتقد مكفولة بنص القرآن، وأن ذلك يتماشى مع حقوق الإنسان: «... إن الذي حدث (يقصد محاربة الذين رفضوا إعطاء الزكاة في عهد أبي بكر) لم يكن رفضا للدين، ولكنه كان تمرداً على الدولة، ولو أن مجموعة رفضت دفع الضرائب لدولتها لحوربت، ولعد ذلك خروجاً على سلطة الدولة، ما يتطلب الرد الحازم، خاصة إذا حمل السلاح لفرض ذلك. إن الردة (التي حدثت في التاريخ) مسألة سياسية وليست عقائدية،(...) ومن دواعي الاختلاف حول الموضوع عدم وجود نص يفصل في صفتها(العقوبة)، ذلك أن أول مظهر لذلك حدث بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو ما يفسر غياب نص قاطع». وفي مقطع آخر، يتحدث عن

مفهوم الحرية في الإسلام استناداً إلى تفسير للآية: «لا إكراه في الدين»، فيقول «راشد الغنوشي»: «تكاد تجمع كتب التفسير والفقه على اعتبار آية «لا إكراه في الدين»(البقرة: ٢٥٦)، قاعدة كبرى من قواعد الإسلام وركناً عظيماً من أركان سماحته، فهو لا يجيز إكراه أحد على الدخول فيه، ولا يسمح لأحد أن يكره أهله على الخروج منه». ولهذا عد مفكرو الإسلام حرية الاعتقاد من بين أسبق الحريات العامة، لأنها بمثابة القاعدة والأساس، وأنها أول حقوق الإنسان». إن التفسير الذي توصل إليه «الغنوشي»، يمثل في نظرنا تفسيراً متنوراً وثورياً وتجديداً في الفقه الإسلامي، لأنه يحاول أن يؤول النصوص الدينية

إن العالم دخل موجة من التحولات القيمة، عنوانها الأبرز، بروز «ظواهر اللامعيارية، والصدمة، والقلق من المجهول، وفقدان الاتجاه

بما يتوافق مع مقاصدها العليا. فحرية العقيدة، مكفولة بنص قرآني واضح لا لبس فيه ولا تأويل، ولهذا نستغرب من فحوى الفتوى التي صدرت عن المجلس العلمي الأعلى بالمغرب، وأيضاً من تصريح وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية، والذي يبين حدة التناقض بين المؤسستين.

ثانياً: الشباب المغربي ومطلب حرية الاعتقاد

من الناحية الكمية لا توجد أرقام مضبوطة عن حجم التبشير أو حتى عن اللادينيين أو «الملحدين» في المغرب، وهو كباقي المواضيع الإشكالية، يتم التلاعب فيه بالأرقام، فتقارير الولايات المتحدة الأمريكية حول «الحريات الدينية»، والتي تصدرها كل سنة تضخم العدد (٤٤ ألف «متنصر» مغربي)، فيما يتحدث الباحثون المغاربة عن (٢٠٠٠ إلى ٥٠٠٠ «متنصر»). وبعيداً عن لغة الأرقام، فإن البحث الميداني العلمي هو الكفيل برصد حجم تطور عدد المتحولين الدينيين، أو ما يصطلح عليه بالإنجليزية بـــThe religious conversion.

وقد تمكنا من تكوين هذه الصورة، نظرا لأن الظاهرة الدينية، قابلة للتخفي والتستر، وهذا ما تقربنا منه هذه المقابلة؛ فقد صرح لنا المبحوث (حمزة، ٢١سنة، عالي) وهو شيعي المذهب، عن كونه يشعر بانزعاج كبير جرَّاء عدم التنصيص في الدستور الحالي (دستور ٢٠١١) على حرية المعتقد، ولو تم ذلك لظهر في المغرب الآلاف من المنتسبين لهذا المذهب. يقول حمزة: «نحس بأن هناك تضييقا علينا، وأن الدولة لا تحترم حرية المعتقد، للأسف «العدالة والتنمية»(يقصد الحزب الإسلامي بالمغرب)، هدد بالخروج إلى الشارع إذا تم التنصيص على حرية المعتقد، وذلك في فترة ٢٠ فبراير، بل هناك حرية ممارسة الشعائر الدينية. وهناك معطى قانوني دستوري يحد من حرية المعتقد، وهي مرتبطة بالدرجة الأولى بالشيعة، وليس خوفا من حملات المبشرين كما يدعون، لأنه لا يدخل إلى المسيحية إلا واحد أو اثنان في السنة على عكس التشيع الذي يتنامى بوتيرة سريعة».

> إن الواقع العربي والمغربي تحديداً، يعج بمجموعة من التوجهات المعتقدية الجديدة، والتي تعبر عن نفسها عبر المواقع الإلكترونية وفي المنتديات

ينم هذا التصريح عن وعي سياسي متميز لدى هذا الشاب، فهو يظهر أنه متتبع للشأن السياسي، بل إنه يعبر عن مواقف سياسية جد معبرة، فقد اعتبر أن موقف «حزب العدالة والتنمية»، هو السبب في عدم التنصيص على حرية المعتقد. ومن جهة ثانية، نقرأ في التصريح أن وتيرة تزايد الشيعة بالمغرب متنامية، مما يظهر إلى أي حد نحتاج في المستقبل القريب إلى دراسة سوسيولوجية لرصد هذا الواقع المتموج والشديد التركيب. وأكثر من ذلك، فإن رؤية الشاب الشيعي، تنطلق للمستقبل، عندما يأمل أن تعترف الحكومة المغربية بحق الشيعيين بالتواجد وبالتعبير عن مواقفهم والسماح لهم كباقي الأطراف من ممارسة حقهم الديني والعقدي والمذهبي تحت شعار «الدين لله والوطن للجميع»، لنستمع لهذا المقطع:

«نتمنى أن يعترف المغرب بحرية المعتقد ويعمل على تطبيق ذلك، ونطالب بعدم التميز، لأننا في النهاية إخوة. هناك عنف رمزي يمارس علينا «(حمزة،٢١ سنة، عالي).

إن جدلية العلاقة بين حرية المعتقد وحماية الدين، شكلت على الدوام محور جذب ونقاش، وتقاطب في جميع الدول، وقد ظهر ذلك في التجربة المغربية، إبان إطلاق

ورش التعديلات الدستورية الأخيرة التي انطلقت مع الربيع العربي. وإذ نعتقد أن الأمر لن يتوقف بمجرد تغيير القوانين أو الدساتير، بل إن ذلك سيبقى خاضعا لعدة سياقات وحيثيات وعوامل، لعل من أهمها دور الإعلام في تحريك المعارك والنقاشات والصراعات حتى، فإن ذلك ما يؤشر في نظرنا إلى وجود تحولات عميقة في الخريطة الدينية بالمغرب، قد لا ينتبه إليها بالشكل المطلوب.

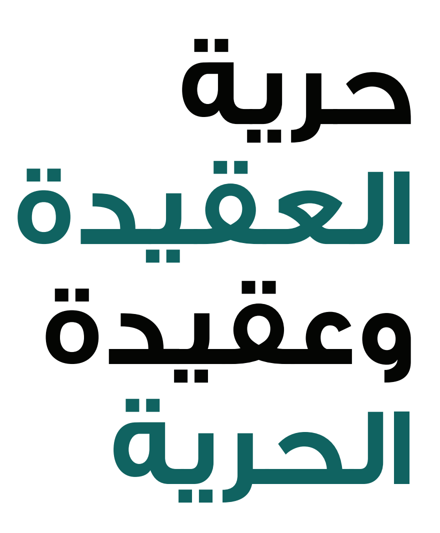
لا توجد أرقام مضبوطة عن حجم التبشير أو حتى عن اللادينيين أو «الملحدين» في المغرب، وهو كباقي المواضيع الإشكالية، يتم التلاعب فيه بالأرقام

ثالثاً: خلاصات واستنتاجات وآفاق للتساؤل والحوار

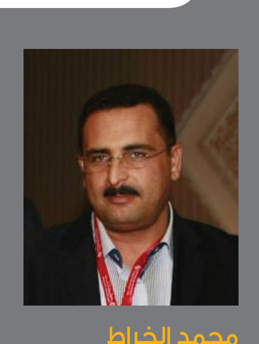
على الرغم من الإقرار مبدئياً بأن المغرب يحترم حرية المعتقد والمذهب، فإنه لا وجود لذلك عملياً في الواقع، كما هو الشأن مع مجموعة من الدول العربية - والتي لم يسمح المجال بالوقوف عندها- فهي الأخرى لا تقر بحرية المعتقد. إن الواقع العربي والمغربي تحديداً، يعج بمجموعة من التوجهات المعتقدية الجديدة، والتي تعبر عن نفسها عبر المواقع الإلكترونية وفي المنتديات، وأغلب الذين يعلنون عن تحررهم العقدي هم في الغالب من فئة الشباب.

لكل ذلك، أعتقد أن النخب العلمية والأكاديمية، عليها أن تقتحم هذا الموضوع، بإنجاز دراسات معمقة للكشف عن الخريطة الدينية في المجتمع المغربي والعربي على السواء، وتكون هذه الدراسات، مقدمة لإقناع السياسيين وصناع القرار، بضرورة تغيير القوانين والمسلكيات والسياسات العمومية، المتوجهة إلى الشباب بشكل خاص، في إطار يضمن حرية المعتقد حقيقة، ويزيل جميع أنواع التناقضات والتوترات التي لا زالت تكتنف الخصوصية العربية، فمطلب حرية المعتقد لم يعد مطلباً دينياً أو قانونياً، بل هو مطلب تنموي بالدرجة الأولى، فلا تنمية بدون حرية ولا حرية بدون حرية المعتقد.





حرية العقيدة وعقيدة الحرية



محمد الخراط
جامعي تونسي متخصص في الحضارة

لم يكن القرآن الكريم كتاباً في فلسفة القيم ولا نظرية في القانون، وإنما هو كتاب دين فيه أحكام تخص المعاملات، وفيه أحكام تخص العبادات في إطار تصور مخصوص للثقافة والاجتماع وصورة محددة للعلاقات الإنسانية، وما بين هذه وتلك، قيم أخلاقية عليا من باب المعلوم في الإنسانية التاريخية بالضرورة، ومنها الحرية الدينية.



إن مفاهيم حرية الاعتقاد وحرية التعبير وحرية الضمير وغيرها من ضروب الحرية المكتسبة؛ إنما هي بالأصالة حقوق حديثة وسليلة عصر الأنوار وما بعده، ووليدة نضالات الإنسان عبر التاريخ من أجل نحت تصور جديد لوجوده في علاقته بالغيب وبالآخر وبالدولة، وهو تصور حوّل سلّم القيم من مجال السماء إلى مجال الأرض.

طبعاً، لا يعني هذا الكلام أن مفهوم الحرية أو قيمة الحرية كانت غائبة في الزمن القديم، ولكنها في رأينا كانت مرهونة برهان الطبيعة في المعنى الذي أشار إليه الخليفة عمر بن الخطاب بقوله: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً» أو في المعنى الذي تغنى به الشعراء وتفننوا. لكن نسبة الحرية بالمعنى الحقوقي لأي عصر من العصور القديمة، إنما هو ضرب من ضروب المغالطة التاريخية، ووجه من وجوه الإسقاط التاريخي تماماً مثلما لا نستطيع أن ننسب مفهوم العدالة الذي عملت البشرية قروناً لبلورته فلسفياً وقانونياً وإيتيقيا إلى العصور التاريخية الأولى، لأن مفهوم العدالة عندهم كما عند اليونان قديماً، كان مجرد وضع الأمور في مقامها الطبيعي، فالعبد عبد، والسيد سيد، والرجل رجل، والمرأة امرأة،

وكلّ يتخذ مكانه المخلوق له تناسباً بين الاجتماع والنفس، تلك هي العدالة. ومتى تصفحنا التاريخ الإسلامي، فإننا واجدون الأمر عينه، العدالة هي أن يكون المسلم مسلماً، والذمي ذمياً، والرجل في موضعه من القوامة، والمرأة في موضعها من الطاعة، والحرية أحرى بأن تكون كذلك، حرية الرجل غير حرية المرأة وحرية المسلم غير حرية الكتابي... ولنا في المعاملة التي فرضت على الذمي لبس الأزرق في عهد عمر ما يغني عن كل إضافة.

> إن مفاهيم حرية الاعتقاد وحرية التعبير وحرية الضمير وغيرها من ضروب الحرية المكتسبة؛ إنما هي بالأصالة حقوق حديثة وسليلة عصر الأنوار وما بعده.

أما حرية المعتقد في الإسلام، فقضية تحتاج شيئاً من التفصيل والتوسع.

في البدء، نذكّر بموقف المنافحين عن التصور الذي يزعم أن الإسلام هو دين الحرية، وهو الرسالة التي أسست لحرية المعتقد وفلسفة التسامح. نجد هذا في ما لا يحصى من الندوات والملتقيات الإقليمية والدولية التي ينبري أصحابها يمجدون

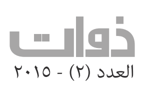




التاريخ الإسلامي، ويعددون مظاهر الحرية وآيات التعدد وسمات التسامح وتأصيل الاختلاف، ويستنبتون في الفكر القديم أصول التفكير الفلسفي الحديث. هؤلاء يجدون في القرآن وفي الحديث - حسب رأيهم - ما يؤكد مذهبهم. ومن أبين ما يدل على ذلك في القرآن سورة الكافرون، والآية ٢٥٦ من سورة البقرة، والآية ٩٩ من سورة يونس، والآية ٢٩ من سورة الكهف. أما في السنة النبوية، فإنهم يؤصلون لرأيهم بالقول إن الرسول، صلى الله عليه وسلم، لم يؤثر عنه أنه أجبر أحداً أو أكره كافراً على اعتناق الإسلام، ومن آيات ذلك أن جاريته ريحانة ظلت على يهوديتها ردحاً من الزمن، وكانت تجاهر برفض تغيير دينها ولم يجبرها الرسول على الاعتقاد في الإسلام حتى أسلمت مختارة لا مكرهة. وقد رفض الرسول الكريم قتل المنافقين حين أوعز له أحد الصحابة بذلك «حتى لا يقال إن محمداً يقتل أصحابه».

في جهة مقابلة، ينبري آخرون يعددون آيات الجهاد والحرب في القرآن، ويذكرون بقول الرسول: «من بدَّل دينه فاقتلوه»، ويستحضرون تاريخ الإسلام بوصفه تاريخ غزو - يسميه المسلمون فتحاً - وحروباً أولها حروب الردة التي خاضها الخليفة الأول أبو بكر الصديق، ويعتبرون كل ذلك علامة من علامات غياب الحرية في الإسلام عموماً والحرية الدينية خصوصا، وهم يدعمون رأيهم بكثرة القتل وسفك الدماء وبطش الخلفاء والفتك بالمخالفين في التاريخ الإسلامي وبمآل مجموعة من المفكرين في العصر الحديث، صدرت في حقهم أحكام الردة بسبب خياراتهم الفكرية وآرائهم الاعتقادية والفلسفية من محمود محمد طه إلى نصر حامد أبي زيد إلى نوال السعداوي، ومن فرج فودة إلى حسن حنفي وصولاً إلى عبد الرحمان عبد المنان.

يدافع الشق الأول عن نفسه بالقول، إن القرآن الكريم احتوى صراحة وبلا تأويل على دعوة إلى حرية الاعتقاد. وأما آية الردة «وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ، وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ * وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ * هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (البقرة /٢١٧)، فقد جعل عقابها أخروياً، ولم يربطها بأي جزاء دنيوي. أما آيات الحرب والجهاد، فهي موجهة إلى من يقاتل المسلم فقط، وليست موجهة إلى الكفار في ديارهم. وآيات القتال كانت مخصوصة ومرتبطة بأحداث تاريخية بعينها وكذا حديث الرسول الكريم السالف ذكره، فهو من جهة حديث آحاد، ومن جهة أخرى، فهو مرتبط بواقعة مخصوصة تتعلق بغدر اليهود. وأما «غير المحاربين من المرتدين، فللعلماء كلام طويل في جزائهم، فالجمهور من الفقهاء يقولون بقتل المرتد والمرتدة عملاً بعموم حديث «من بدَّل دينه فاقتلوه»، وخصه الحنفية بالذكور، وتمسكوا بنهي الرسول عن قتل الإناث. وأما جميع



ما ورد من الأحاديث في قتل الرسول لبعض النساء المرتدات، فأسانيدها ضعيفة، بل لقد قال ابن الطلاع إنه لم ينقل عن الرسول عليه الصلاة والسلام أنه قتل مرتدة». وأما حروب الردة المشهورة، فهي حروب ملتبسة يتداخل فيها الديني بالسياسي والقبلي بالنفسي والعاطفي، ولا يمكن إصدار حكم في شأنها بهذه البساطة في عصرنا الحالي كما ذهب إلى ذلك طه جابر العلواني في كتابه عن الردة في الإسلام. وليس تاريخ الإسلام وبعض ما فيه من ضرب لحرية الاعتقاد عند هذا الشق إلا وجهاً من وجوه الانحراف عن جوهر الرسالة المحمدية التي هي رسالة تسامح وحرية.

أما الجماعة المقابلة، فترد زاعمة أن التفريق بين النظرية والتطبيق لا يجدي في قراءة التاريخ خيراً. فالقول بأن الإسلام كنظرية وكنص يؤسس للتسامح وحرية المعتقد، وهو غير الإسلام التاريخي الذي كان ملمحه الظلم وديدنه الإكراه، لا معنى له، لأن التطبيق إن هو إلا نبت التنظير؛ بمعنى أن الذي يتحقق في التاريخ هو ما يسمح به جدل فكر التأسيس

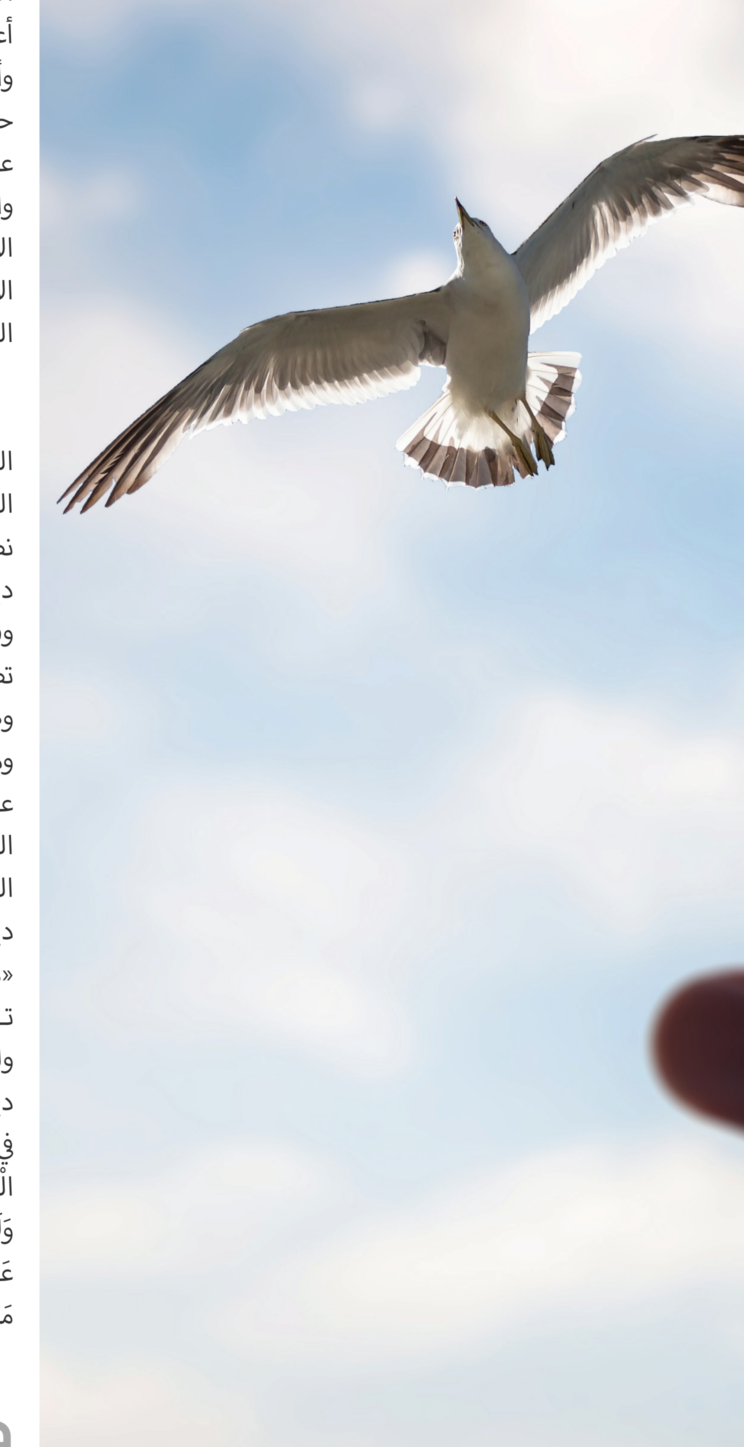


تتضمن حرية الاعتقاد في الدساتير الحديثة، حرية اللااعتقاد، وهو أمر لم يكن متصوراً في الفكر القديم

وحركة التاريخ. لا يتحقق في الواقع إلا ما يسمح به الواقع، وانحراف الإسلام عن مقصده - إن كان الأمر كذلك - ليس شأن التاريخ فحسب، وإنما هو أيضا شأن الأصول التأسيسية، وإذا تساءلنا إن كان الإسلام دين الحرية والتسامح أم لا، انتهينا إلى أنه دين قهر وعنف، وأن هامش التسامح فيه ضئيل مقارنة بتاريخ طويل من العسف والاستبداد.

بين هذا الشق وذاك، نرى أن المسألة قد طرحت طرحا مغلوطاً، لأن القضية في كلتا الحالتين هي تحميل الإسلام ما لا يحتمل سواء بالادعاء أنه توفر على ما توفر عليه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، أو بالادعاء أنه يمثل دين الحرب والإكراه وأنه منبت العنف والإرهاب.

في الحالتين جميعاً ثمة إهدار للتاريخ، فلا بد من إعادة الاعتبار لتاريخية الحقيقة؛ فقد جاء الإسلام في حيز تاريخي ومعرفي وإبستيمي مخصوص، مثّل في زمنه ثورة في التصور الاعتقادي وفي الأحكام التشريعية، أعاد الاعتبار لمفهوم الوحدانية وأسس لكثير من الأحكام الثورية في حق العبد والمرأة والطفل والإنسان عموماً، ورسخ قيماً وأخلاقيات رفيعة واستقامت بفضله دولة مترامية الأطراف، وأخرج العربي من حدوده الأنثربولوجية الضيقة إلى مصاف الحضارة الإنسانية الراشدة.



حرية المعتقد جزء من قانون المواطنة الحديث؛ لم يكن القرآن الكريم كتاباً في فلسفة القيم ولا نظرية في القانون، وإنما هو كتاب دين فيه أحكام تخص المعاملات وفيه أحكام تخص العبادات في إطار تصور مخصوص للثقافة والاجتماع وصورة محددة للعلاقات الإنسانية، وما بين هذه وتلك، قيم أخلاقية عليا من باب المعلوم في الإنسانية التاريخية بالضرورة، ومنها الحرية الدينية. فالآيات القرآنية («لكم دينكم ولي دين»، «لا إكراه في الدين»، «من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر») تدل صراحة على حرية الاختيار، ولكنها تدل بشكل أخص على وجود دين؛ فحتى الموصوفون بالكفر في الخطاب القرآني: «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ (١) لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ (٢) وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ (٣) وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ (٤) وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ (٥) لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ (٦)»

لهم دين أيضاً. أما حرية الاعتقاد في الدساتير الحديثة، فتتضمن حرية اللااعتقاد، وهو أمر لم يكن متصوراً في الفكر القديم، بل إن حرية الاعتقاد لا تعدو أن تكون جزءاً مما يسمى «الحريات العامة». والحقيقة أن هذا المصطلح ظهر لأول مرة في فرنسا خلال القرن التاسع عشر، وإنما قرنت كلمة الحريات بلفظ «العامة»، لكي نفهم أن الحرية لا تكون ذات جدوى ومكتنزة بدلالاتها العميقة إذا اقتصرت على ذات الإنسان، وانحصرت في داخل الفرد وصارت «حرية خاصة»؛ فالأهم من ذلك هو حمايتها «بحماية الفرد في حياته الحميمية الخاصة وفي حياته الاجتماعية العامة، وذلك لأن المجتمعات المتوازنة تقوم على اتفاقات وتعاقد ودساتير وقوانين، وجميعها يتطلب كشرط أساسي وضروري أن يكون الإنسان حراً في مجتمعه، حتى يستطيع أن يتعاقد ويخضع للقوانين عن وعي واعتقاد بأنه طرف فيها وفي تكونها».

وإذا أردنا أن نتحدث عن الآيات التي تمجد الحرية الدينية أو الأحاديث النبوية التي تؤكد الحرية الشخصية، فلا بد من ربط كل ذلك بالإطار التاريخي والحيز الإبستيمي للعصر، مثلما نفعل ذلك إذا وجدنا أحكاماً أو آيات أو أحاديث تدعو إلى القتل أو الجهاد أو القصاص أو إقامة الحد.

لقد توفر الإسلام كدين على مقاصد سامية لم يكتب لها الاستمرار والحضور دائماً، وإذا أردنا لهذا الدين ولهذه الثقافة الاستمرار في الإشعاع والتناسب ومقتضيات العصر الجديد، فلا مناص من أن نجعل المقصد الرئيس هو الإنسان. ليس عبثاً أن جعل الله الإنسان خليفة على الأرض، وجعله المكلف بعمارة الكون والحفاظ عليه، فأي مقصد أعظم من مقصد الحفاظ على الإنسان خليفة الله والصورة المصغرة لذاته العلية. لا بد من إعادة الاعتبار للنص التأسيسي في بعده المقاصدي، فليس المهم تلك الأمثلة التي ساقها القرآن لمجتمع بدوي رجالي قبلي، وإنما المقصد الرئيس أنه كسر الجوامد، وأعاد الاعتبار لكثير من الأخلاقيات والعلاقات، غايته في ذلك أن يواصل الإنسان السير على منوال النص في ضرب المثل على ضرورة مواكبة العصور في تطورها، وليس التكلس في حكم سيق لظرف غير هذا الظرف، ولعصر غير هذا العصر ولمجتمع غير هذا المجتمع.

هل كانت الرسالة المحمدية، وهي تختم النبوات تريد للإنسان أن يتوقف عند حد مرسوم معلوم لا يتجاوزه، أم إنها على العكس من ذلك سعت «إلى أن تفتح للإنسان آفاقا رحبة وتحمله المسؤولية كاملة في كيفية العبادة، وفي تنظيم شؤون حياته كلها، وهو حر لا رقيب عليه سوى ضميره؟» هل سعت إلى تقييده بضوابط صارمة تجعله مغلولاً إليها، أم أعلنت قدرته على الاستقلال بفكره، وبسطت له بجاد الحرية في الإيمان والتفكير والاختيار؟ إننا قد لا نجد «في هذا المعنى أفضل مما عبر عنه محمد إقبال في ومضة مكتنزة بقوله: «إن النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها»، وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على مقود يقاد منه، وأن الإنسان لكي يحصل كمال معرفته لنفسه، ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو». كانت الأديان محطات في عمر الإنسان حتى يصل سن الرشد، وهي اليوم تقوم شاهدة على ما قدمته للبشرية من أجل السير قدماً نحو الكمال، وما كانت تريد لهذه البشرية أن تجعل منها قوالب جاهزة تستعاد شعائرياً من جيل إلى جيل، بل أن نكتنه أسمى ما فيها، وأن نستعيد دائماً روح الله فينا، وهي روح الخلق والإبداع والاستمرار.

لا تصبح حرية العقيدة شِرعة وقانوناً، حتى نؤمن بالديمقراطية وبالمواطنة- صنيعة فكر الإنسان المسترشد بروح الدين - ونكتنه عقيدة الحرية بالمعنى الحديث للمفهوم، وحرية العقيدة وعقيدة الحرية هما آيات حضور الإنسان، بل آيات سيادته.



الباحث رشيد سعدي لمجلة ذوات:

يجب الانخراط في المنظومة الكونية لحقوق الإنسان ومواءمتها مع مبادئ الشريعة

يرى الباحث المغربي الدكتور رشيد سعدي أن الربط بين الفوضى الطائفية وحرية العقيدة، يمثل نوعاً من الوعي الزائف والتبريري، وأن إخفاق الدولة الوطنية ومشروعها الحداثي في العالم العربي هو ما يجعل من الطائفة مشكلة سياسية. كما برر وجود مسألة حرية العقيدة ضمن مجال اللامفكر فيه بواسطة ظهور مصطلحات تنتمي للتصور اللاهوتي القديم، مشدّداً على ضرورة الانخراط الحقيقي في المنظومة الكونية لحقوق الإنسان، وخلق استراتيجيات موائمة بينها وبين مبادئ الشريعة.

وتحدث الباحث ذاته، في حوار مع مجلة «ذوات»، عن القطيعة التي أحدثها الدستور التونسي مع الأنماط الدستورية الأخرى في العالم الإسلامي بفضل طبيعته المدنية، ودسترته لحرية الضمير، حيث أصبح بإمكان الفرد تأسيس مجال خاص به دون أية وصاية من الدولة. وعلى الرغم من ترجيحه لإمكانية تأثير القطيعة الدستورية في تونس على الدول الأخرى، فإنه يرى أن المجال الحضاري العربي الإسلامي لم يخرج بعد من عصر الانغلاقات الأرثوذوكسية واللعنات اللاهوتية.

كما توقف عند قدرة الأفكار الحداثية على تفكيك هذه الانغلاقات، وعجز التيار التحديثي الذي يستلهم البراديغمات الكبرى للفكر التنويري الغربي على ترسيخ فكرانية حرية العقيدة، داعياً في الوقت نفسه إلى اعتماد براديغم فقهي جديد ينخرط في مشروع الكونية والإنسانية المنفتحة والمتعددة، عكس فكر الاصطفائية والفرقة الناجية الذي يربط الحرية بالخلاف والفتنة.

حاوره: محمد بوشيخي

*** يكاد لا يخلو بلد عربي وإسلامي من تنوع ديني أو مذهبي، وعلى الرغم من قدم هذا التنوع في عدد من الدول خاصة بالمشرق العربي، فإن التعابير الطائفية لازالت تنذر بتمزيق وحدتها وتآكل مجتمعاتها. فهل من شأن الإقرار بحرية المعتقد أن يزيد الأوضاع سوءاً كما يرى معارضوها، أم إنها على النقيض من ذلك ستعزز السلم الاجتماعي كما يرى مناصروها؟**

فعلاً، ثمة خطاب محافظ يحاول الربط بين الإقرار بحرية المعتقد والضمير وعجز الدولة عن التحكم في الولاءات الأولية، وبالتالي السقوط في الفوضى الطائفية. لا شك أن فوبيا الاختلاف والحرية جزء من الوعي الديني الأرثوذوكسي العربي، وقد تعمق هذا الخوف بسبب عودة المكبوت الطائفي بعد الربيع العربي ومساهمته في انحراف مسارات الثورة، حيث أصبح العنف الطائفي وكأنه لعنة تاريخية وعاهة حضارية تلازمان المجتمعات العربية الإسلامية.

لكننا نعتقد أن الربط بين الفوضى الطائفية وحرية المعتقد يمثل نوعاً من الوعي الزائف والتبريري؛ فالطائفة كانتماء ديني شيء طبيعي، فهي لا تتماهى بالضرورة مع التعصب أو اللاتسامح، بل تشكل «الأقلية العددية المتحركة في إطار الكل». إن إخفاق الدولة الوطنية ومشروعها الحداثي في العالم العربي هو ما يجعل من الطائفة مشكلة سياسية، لذا يجب التأكيد على أن الطائفية تنتمي للمجال السياسي لا الديني، فهي تخضع للمأسسة من خلال نظام قانوني تمييزي ينتهك مبدأ حياد الدولة تجاه المعتقدات الدينية. لا يكمن المشكل إذن، في التمايز المذهبي، بل في التمييز الطائفي.

نعتقد أن إقرار حرية المعتقد والضمير لا يعمل على تعميق الطائفية، بل على العكس قد يسهم في تحويل البنية الطائفية إلى واقع سياسي إيجابي، لأنها تفترض نسقا تبادليا يسمح بترسيخ قيم التسامح والاعتراف المتبادل والعيش المشترك بين مواطنين أحرار ومتساوين تجمعهم هوية تقوم بتحييد عصبوية الانتماءات الطائفية، ألا وهي الهوية المواطنية.

*** كيف تقيّمون دعوات حرية المعتقد في دول العالم العربي/ الإسلامي؟ وكيف أسهم، حسب تقديركم، الربيع العربي في ازدهار الدعوة إلى حرية المعتقد؟**



رشيد سعدي، باحث مغربي متخصص في مسألة إصلاح الفكر الديني، حاصل على دكتوراه في موضوع «مقاربة في الأديان والتصوف المقارن»، صدرت له مجموعة المقالات والمؤلفات منها: «أوهام الهوية الدينية، في نظرية الصراطات المستقيمة»، وكتاب باللغة الفرنسية حول «الديانات التوحيدية: العنف، حوار الأديان والانفتاح الصوفي»، وسيصدر له قريباً كتاب بعنوان «محنة الإيمان، انغلاق الفقه وتهافت القانون: مقالات في حرية العقيدة والفكر في المجال الإسلامي».

يجب أن نذكر أن مفهوم المواطنة شكل مركز النقاش الثقافي والسياسي الذي رافق المسارات الانتقالية العربية التي شهدت تراجع البراديغم الديني والشعارات الأيديولوجية، مقابل بروز شعارات حرية التعبير والكرامة. وبفضل هذه الدينامية الانعتاقية التي أطلقها الربيع العربي، أصبح النقاش ممكناً حول مسألة حرية المعتقد في إطار سؤال الدولة المدنية. وقد أبان هذا النقاش على أن هذه الحرية هي أعمق أشكال الحرية وأكثرها حساسية في الوقت نفسه كونها ترتبط بتفكيك أسطورة السلطة المقدسة التي تتملكها الجماعة.

لا شك أن الدفاع عن حرية الإيمان والتفكير يشكل مدخلاً لتفكيك انغلاقات المجتمعات العربية الإسلامية، وكسر متلازمة الاختلاف والعنف. لكننا نعيش اليوم حالة من تبدد الوهم بسبب العودة القوية للتطرف الديني وخطابات الكراهية. أحياناً نشعر أن مسألة حرية المعتقد والضمير لا تزال في مجال اللامفكر فيه بسبب ظهور مصطلحات تنتمي للتصور اللاهوتي القديم، مثل الجزية، والذمة، ودار الحرب.

ثمة خطاب محافظ يحاول الربط بين الإقرار بحرية المعتقد والضمير وعجز الدولة عن التحكم في الولاءات الأولية، وبالتالي السقوط في الفوضى الطائفية

فيما يخص دعوات حرية المعتقد في العالم العربي، فإننا نرى أنها تظل محدودة في العالم العربي بسبب نخبويتها. لذا، فهي مطالبة بتطوير استراتيجياتها، إما من خلال الولوج إلى المجال العام وخلق فضاء عمومي ومبادرات اجتماعية، تحدث طفرة على مستوى دينامية المجتمع المدني، أو من خلال الدخول في استراتيجيات عمل مشترك مع قوى الإسلام المعتدل والتنويري من أجل خلق الثقة بأن الإسلام قادر على إنجاز إصلاحه الديني الكبير على غرار المسيحية.

*** كثيرة هي التقارير الدولية التي تتناول الحريات الدينية في العالم العربي، فكيف تسهم هذه التقارير في انفتاح السلطات السياسية على المطالب الحقوقية المرتبطة بتلك الحريات؟ وهل الاجتياح المتواصل للعولمة على أقطار جنوب المتوسط يعزز الثقافة الحقوقية لدولنا، خصوصاً في الشق المتعلق بالحريات الدينية؟**

تثير هذه التقارير منذ سنوات نفس الانتقادات المرتبطة بانتهاكات للحقوق المدنية للأقليات المسيحية أو للعائدين إلى المسيحية بعد اعتناقهم الإسلام، أو المعتنقين للمسيحية، للأقليات البهائية أو الشيعية والقرآنيين الذين تعرضوا لعدة حملات اضطهاد في مصر، فضلاً عن استعمال ممنهج لقانون ازدراء الأديان وحماية الأمن العام لتبرير اضطهاد الأفراد، الذين يتبنون فكراً دينياً أو لا دينياً لا يندرج في المنظومة الدينية المهيمنة. لكن أغلب الأنظمة العربية تستعين بمبدأ الخصوصية الدينية والثقافية لرفض مضامين هذه التقارير.

نعتقد أن هذه التقارير، وبغض النظر عن أهدافها الاستراتيجية، تعطينا مؤشرات موضوعية عن استمرار التميز على أساس المعتقد الديني في أغلب هذه الدول، والأهم هو أنها تكشف عن التناقضات الداخلية للدول العربية، وعن زيادة منسوب الاحتجاج السياسي بسبب الارتباط بين تحسن حالة حرية المعتقد والضمير، وبناء أنظمة ديمقراطية حقيقية. هذا ما يفسر إقدام العديد من الدول الإسلامية على القيام بإصلاحات على مستوى حرية العبادة، والحد من تجريم بعض السلوكيات اللادينية، إصلاحات، رغم محدوديتها فهي قد تشكل بداية حقيقية للقبول بمجمل المنظومة الحقوقية.

فعلى الرغم من ربط العولمة بهيمنة النموذج الكوني الواحد وتفكك الخصوصيات الثقافية، إلا أن سؤال حرية المعتقد يسمح بالكشف عما يمكن تسميته أخلاق العولمة وقدراتها التحريرية. بالنسبة للعالم العربي، فقد ساهمت العولمة في الحد من سيطرة الأنظمة السياسية، مما سمح بخلق مجال مدني عام، فعلي أو افتراضي، عزز تحرير الفرد واستقلاله تجاه الجماعات المهيمنة. وقد أظهر الربيع العربي في مدخلاته (الحرية مكان الإيديولوجيا) ومخرجاته (المطالب بالدولة المدنية) عمق التحولات التي أحدثتها العولمة على مستوى فهم الدين والمقدس، حيث تعرف مواقع التواصل الاجتماعي ارتفاعاً مستمراً للوعي الحقوقي خصوصاً فيما يتعلق بحرية المعتقد، وعي ينتقل تدريجيا إلى الفضاء العام الواقعي

حسب منسوب الحرية الذي توفره كل دولة.

*** يتضمن عدد من الدساتير العربية عبارات توحي بالحرية في ممارسة العبادة، حيث يتم التنصيص على حرية ممارسة الشعائر الدينية جنبا لجنب مع نصوص أخرى، تنص على إسلامية الدولة أو اعتبار الشريعة الإسلامية كمصدر للشريعة. فهل يتعلق الأمر بغموض متعمد للالتفاف على تلك المطالب الحقوقية، وتقديم صورة وردية عن الوضع الحقوقي في تلك الدول؟ أم يتعلق الأمر بخطوة نحو الأمام، يجب تعزيزها بالخطوات الأخرى التي تبقى رهينة بمدى تطور القابلية الشعبية لتلك المطالب؟**

يتميز وضع حقوق الإنسان في الدول العربية بالالتباس بسبب الازدواجية المرجعية التي تميز دساتيرها؛ فهي تقر شكليا بالحرية الدينية وبحرية الاعتقاد وبالمساواة بين المواطنين بغض النظر عن دياناتهم، لكن في الوقت نفسه تنص على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع.

تسمح حالة الالتباس هذه للدول العربية، وبحجة حماية الخصوصيات أو الأمن المذهبي أو الروحي، بالتعامل مع حرية ممارسة العبادة بصفة انتقائية، إذ يتم انتهاك حرية العبادة،

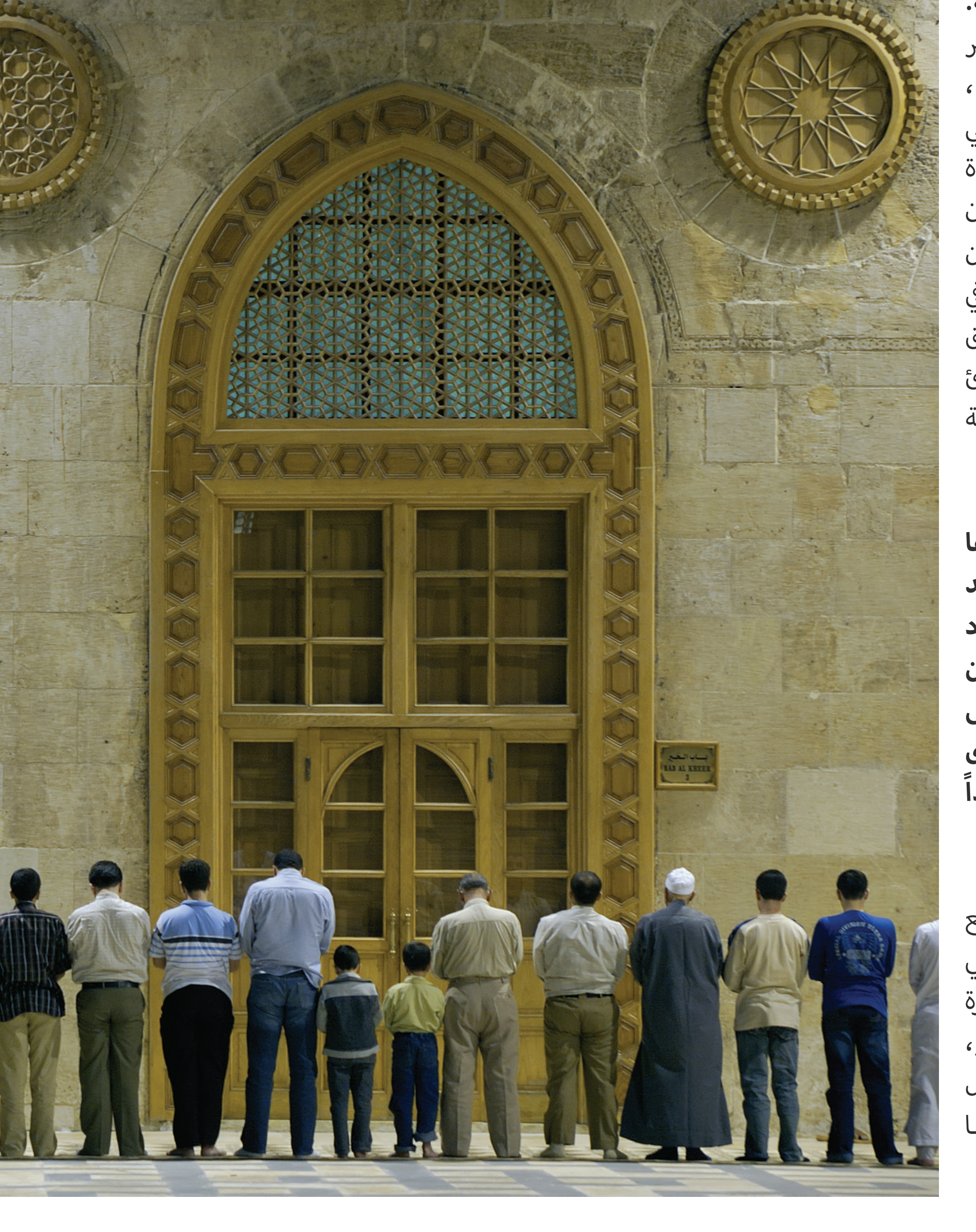
عندما يتم فصلها عن النسق العام الذي تشكله حرية المعتقد، فيتم تكريس التميز على أساس المعتقد. يتم توظيف حرية ممارسة المعتقد سياسيا للتعتيم على انتهاكات حرية المعتقد في مستوياتها المختلفة، حيث يتم رفض حرية ممارسة الشعائر في حالة المتحولين عن الإسلام، والذين يتم اعتبارهم مرتدين، بالإضافة إلى رفض حرية ممارسة العبادة، وتأسيس أماكن لها بالنسبة للجماعات أو الأقليات الدينية غير المعترف بها (مثلا البهائية)، وذلك تحت ذريعة حماية الوحدة الدينية ومنع الترويج للآراء الهدامة أو المتطرفة. من جهة أخرى، لا تعترف أغلب الدساتير العربية إلا بالديانات الكتابية الثلاث، الإسلام، المسيحية واليهودية، وبالتالي فهي تحصر حرية الممارسة العبادة في هذه الأديان دون غيرها من الأديان الكبرى. لهذا، نعتقد أن الخروج من حالة الالتباس تتطلب انخراطاً حقيقياً في المنظومة الكونية لحقوق الإنسان، وخلق استراتيجيات موائمة بينها وبين مبادئ الشريعة، مما يسمح بخلق قابلية شعبية للتغيير.

*** أقرت تونس ضمن دستورها الجديد (يناير ٢٠١٤) «حرية المعتقد والضمير» الذي صوت لصالحه عدد كبير من النواب الإسلاميين، هل يمكن توقع تأثير تونسي في هذا السياق على بقية دول المنطقة؟ وهل يوجد لدى الإسلاميين في الدول الأخرى استعداداً لتبني موقف إخوانهم في تونس؟**

شكل الدستور التونسي قطيعة مع الأنماط الدستورية في العالم الإسلامي بفضل طبيعته المدنية الواضحة، ولأول مرة في العالم العربي تمت دسترة حرية الضمير، حيث أصبح بإمكان الفرد تأسيس مجال خاص به، يختار فيه عقائده أو يغيرها كما يشاء دون أية وصاية من الدولة.

أغلب الأنظمة العربية تستعين بمبدأ الخصوصية الدينية والثقافية لرفض مضامين بعض التقارير

يجب التذكير أولاً، بالصدمة العميقة التي أحدثها الفصل السادس من الدستور التونسي على مستوى العقل الجمعي الإسلامي في تونس وفي العالم العربي، حيث تمت قراءته كبداية تفكيك لثوابت الأمة وعلمنة العالم الإسلامي. لكن في الوقت نفسه بدأت نقاشات في دول عدة، خصوصاً تلك التي تعاني من عمق المشكلة الطائفية، حول إمكانية استلهام النموذج التونسي، وحول ضرورة الدولة المدنية



وحرية الضمير لكونها الطريق نحو السلم المدني بفضل مركزية المواطنة التي تعوض مركزية المعتقدات الطائفية. لذلك، نعتقد أن تأثير القطيعة الدستورية في تونس على المدى البعيد شيء بديهي، ما دام أن عمق الأزمات التي تعرفها الكثير من الدول تستدعي مخارج تنتهي حتماً إلى الدولة المدنية.

يتم توظيف حرية ممارسة المعتقد سياسيا للتعتيم على انتهاكات حرية المعتقد في مستوياتها المختلفة، حيث يتم رفض حرية ممارسة الشعائر في حالة المتحولين عن الإسلام

لكن من الصعب معرفة استعداد إسلامي الدول الأخرى، لتبني موقف مماثل لموقف إسلامي تونس بسبب اختلاف مستوى الاجتهاد الفقهي لدى الحركات الإسلامية من جهة، كما أن عودة إسلامي مصر إلى وضع المظلومية، سيجعل من الصعب التقدم في طريق المصالحة مع قيم حقوق الإنسان، خصوصاً حرية المعتقد.

*** هل يوجد تمايز في التعاطي مع «حرية المعتقد» بين طرفي التيار المحافظ، أقصد المؤسسة الدينية من جهة والإسلاميين من جهة أخرى؟**

نعتقد بأن موقف الإسلاميين متقدم بخصوص حرية المعتقد والضمير، وذلك بالمقارنة مع موقف المؤسسات الدينية أو الإسلام السلفي، ونلحظ توجهاً نحو القبول المبدئي بالمواثيق الدولية ذات الصلة بحرية المعتقد. وبفضل اندماجهم في العمل السياسي، بعد الربيع العربي، أصبح الإسلاميون قادرين على صياغة فقه للتعايش والتسامح المتبادل، ولاحظنا تراجع مفاهيم مركزية مثل الهوية الإسلامية، الدولة الإسلامية، الحاكمية، لصالح القيم الكونية والحقوق المدنية.

يمكن أن نشير هنا إلى التجربة التونسية التي أسست لأول دستور في العالم العربي الإسلامي، يرسي أخلاقيات التسامح كمؤسسة سياسية، وذاك من خلال ضمانه حرية الضمير والمعتقد، وتجريم التكفير والتحريض على الكراهية. لكن ما يدل على التحول الأخلاقي الاستراتيجي هو أيضا موقف حركة النهضة التي اعتبرت الدستور متوافقا مع المقاصد العليا للشريعة، وأكدت أن المدنية جزء من روح الإسلام، في حين رفضت المؤسسات الدينية الفصل

المتعلق بحرية المعتقد، لأن فيه إسقاطاً لإجماع الأمة. أما الحركات السلفية، فقد اعتبرته نقضاً للشريعة من حيث إنه يسمح بالدعاية لغير الإسلام في دار الإسلام، ويسقط حكم التكفير الذي هو من «ثوابت القرآن والسنة». نذكر أيضا موقف عبد العالي حامي الدين، القيادي في حزب العدالة والتنمية المغربي، ضد فتوى أصدرها المجلس العلمي الأعلى تقر عقوبة القتل في حق المرتد، حيث أكد أنّ الفتوى تتعارض مع المبادئ الكونية لحقوق الإنسان، ومع أصل الحرية الدينية في الإسلام، هذا في حين اعتبر مواطنه، السلفي محمد الفيزازي، حد الردة جزءا من «شرع الله القائم على الدليل الصريح والروح الدينية والعقدية للمغاربة».

لكن تجدر الإشارة أيضا إلى الاجتهادات العميقة التي قامت بها عدة شخصيات علمية في العالم العربي بخصوص حرية المعتقد، على الرغم أن هذه الاجتهادات لم تتم في إطار المؤسسة الدينية، مثل أحمد الريسوني الذي أكد أن «الأشخاص الذين غيروا دينهم أو مذهبهم لهم من الحقوق ما لغيرهم»، وأضاف أنه لا يجب منع التبشير المسيحي «ما دامت الدول المسيحية تسمح للمسلمين بممارسة التبشير الإسلامي». لا شك أن هذا الاجتهاد يعتبر امتدادا لاجتهادات عميقة قامت بها شخصيات عربية أخرى، مثل طه جابر العلواني وجمال البنا، حيث أكدا أن حرية المعتقد هي الأصل في الإسلام.

*** هل من بوادر تحول للمؤسسة الدينية في الإسلام نحو القبول بالتعدد الديني وحرية المعتقد على شاكلة ما حصل أثناء انعقاد المجمع الثاني للفاتيكان بين سنتي ١٩٦٢ و١٩٦٥ الذي اعترف بسبل الخلاص خارج الكنيسة الكاثوليكية؟**

تجدر الإشارة إلى أن اللاهوت الوسيط تأسس في أوروبا على فكرة مركزية، وهي وحدة الإيمان كشرط للإيمان الصحيح. وتأسست الحداثة السياسية والدينية على تفكيك نظرية الحق الإلهي، فأصبحت القواعد القانونية تنبثق من معقولية الممارسة السياسية، وليس من المرجعية اللاهوتية. يمكن الربط بين الدولة المدنية وقيم الإيمان المسيحي، حيث دخلتا في علاقة جدلية وتأثير متبادل كانت نتيجته السلوك الحضاري الذي هو التركيب الليبرالي المميز للمواطنة والمحبة المسيحية على حد سواء، وهو ما جسده بامتياز المجمع الفاتيكاني الثاني الذي استطاع أن يتجاوز الانغلاق اللاهوتي والإيماني للكنيسة الكاثوليكية، ويصالح الكنيسة مع روح الأزمنة الحديثة من خلال التأكيد على مركزية الحرية الدينية وارتباطها بالكرامة الإنسانية، والاعتراف بالحق في تبني آراء دينية تخالف الكنيسة أو حتى آراء لا دينية.

> إن التيار التحديثي الذي يستلهم البراديغمات الكبرى للفكر التنويري الغربي أبان عن محدودية قدرته على ترسيخ فكرانية حرية المعتقد

لم تستطع المؤسسات الدينية الإسلامية لحد الآن إحداث تحول مماثل على مستوى مقولة حرية المعتقد. يجب التذكير أولا أن هذه المؤسسات توجد في وضع استتباع وظيفي واجتماعي للسلطة السياسية، وغالبا ما كانت تسخر التفسير الديني لبناء الشرعية الدينية للحاكم واحتواء الفكر الديني النقدي. ارتهنت هذه المؤسسات تاريخياً بالمرجعيات الفقهية الأحادية والعقل الأرثوذوكسي الذي تأسس على تطابق الجماعة الدينية مع الجماعة السياسية، فهو عقل مسكون بهاجس التوحيد، لذا لم تكن حرية المعتقد بالنسبة له ضمن مجال المفكر فيه. وحتى بعد الربيع العربي، ظلت أغلب هذه المؤسسات حبيسة انغلاقاتها.

في تونس مثلاً، أكد ديوان الإفتاء في بيان حول الفصل السادس من الدستور أن حرية الضمير طريق لتبرير الارتداد عن الدين، كما أن تجريم التكفير إنكار لأصل ثابت من الدين. وفي ليبيا، أصدرت دار الإفتاء بياناً تقترح فيه على وزارة التربية والتعليم أن تحذف صفحتين من كتاب مادة التربية الوطنية، الأولى تتناول الديمقراطية اليونانية، والثانية ترتبط بحرية المعتقد والأديان، لأنها قد «توحي للتلميذ الصغير بأنه يحق له أن يختار ديانته»، في حين أنه من المعلوم من الدين بالضرورة أن حرية الدين تتعلق بغير المسلمين.أما بالنسبة للمسلمين، فهو ارتداد يستوجب إقامة الحد. وفي المغرب،، أصدر المجلس الأعلى للعلماء في شهر أبريل (نيسان) ٢٠١٢، فتوى تجيز «قتل المرتد عن الإسلام»، وتعتبر الانتماء

للإسـلام التزامـاً تعاقديـاً واجتماعيـاً مـع الأمـة لا يسـمح الـشرع للمسـلم بالخـروج منـه وإلا أقيـم عليـه الحـد.

وبسـبب مفارقـة الـروح التحريريـة للربيـع العـربي لجمـود المؤسسـات الدينيـة، فإننـا نشـهد تراجعـاً للوضـع الدسـتوري للمؤسسـات الدينيـة في بعـض الـدول؛ ففـي مصـر مثـلا ألغـى الدسـتور الجديـد الامتيـاز الممنـوح للأزهـر في تفسـير الشريعـة، في حـين أن الدسـتور التونـسي لـم يـشر لأيـة مؤسسـة دينيـة رسـمية.

لكـن يجـب أن نعـترف أيضـاً، بوجـود بعـض التحـولات الإيجابيـة، مثـل وثيقـة الأزهـر عـن الحريـات العامـة لعـام ٢٠١١، والـتي أكـدت عـلى حريـة المعتقـد ورفـض الإقصـاء والتكفير. لكـن تجب الإشارة أيضاً إلى أنـه، عكـس مـا فعلتـه الكنيسـة الكاثوليكيـة، لـم يصـدر عـن الأزهـر أي اعتـذار عـن تورطـه في أحـكام التكفـير والـردة ضـد عـشرات المفكريـن والأدبـاء، وعـن كونـه شـكل لعقـود مصـدر وصايـة كهنوتيـة مارسـت الإكـراه في ميـدان حريـة الديـن والمعتقـد.

في الحقيقـة، فـإن إصـلاح المؤسسـات الدينيـة ومصالحتهـا مـع الحريـات الأساسـية مرتبـط أساسـا بقـدرة الفكـر الديـني الإسـلامي عـلى القيـام بعمليـة نقـد ذاتي لأصولـه الفكريـة وماضيـه التاريخـي.

*** لقـد كان التحـول لـدى الكنيسـة الكاثوليكيـة مواكبـا -إن لـم يكـن نتيجـة- لازدهـار مفاهيـم الحداثـة والثقافـة الحقوقيـة ونمـوذج الحكـم الديمقراطـي، بينمـا الأمـر عـلى غـير ذلـك في العالـم العـربي، حيـث تسـود النظـرة الأحاديـة للديـن ومفاهيـم الفرقـة الناجيـة والتبـاس الديـني بالسـياسي كمـا تواجـه الدعـوات إلى «حريـة المعتقـد» بإشـهار الفتـاوى الـتي يصـل بعضهـا إلى حـد الرمـي بالزندقـة والـردة، أليـس مـن الحكمـة – في ظـل هـذه الظـروف- الاشـتغال أولا عـلى التمكـين للقيـم الحداثيـة في الأوسـاط المثقفـة والشـعبية مـن أجـل توفـير الأرضيـة الملائمـة للمطالـب الحقوقيـة ذات المضمـون الديـني؟**

فعـلاً، اسـتطاعت التجربـة التاريخيـة في الغـرب إلى حـد كبـير تجـاوز التناقـض بـين حريـة الإيمـان الفرديـة أو حريـة المعتقـد ومفهـوم النظـام العـام، وذلـك مـن خـلال إصـلاح فلسـفي وديـني عمـل عـلى تأسـيس التسـامح كمفهـوم وممارسـة، انتهـى إلى تأسـيس الدولـة المدنيـة الـتي تمـارس الحيـاد الإيجـابي تجـاه معتقـدات مواطنيهـا. يشـكل الإصـلاح الديـني الـذي عرفتـه الكنيسـة الكاثوليكيـة اعترافـا بحتميـة الدولـة المدنيـة والتعـدد العقائـدي. لكـن المجـال الحضـاري العـربي الإسـلامي لـم يخـرج بعـد مـن عـصر الانغلاقـات الأرثوذوكسـية واللعنـات اللاهوتيـة. لـذا، يتـم اعتبـار الدعـوة لحريـة المعتقـد كفـراً وإنـكاراً مـن المعلـوم مـن الديـن بالـضرورة.

لا شـك أن الأفـكار الحداثيـة لهـا القـدرة عـلى تفكيـك هـذه الانغلاقـات، لكـني أعتقـد شـخصياً أن التيـار التحديـثي الـذي يسـتلهم البراديغمـات الكـبرى للفكـر التنويـري الغـربي أبـان عـن محدوديـة قدرتـه عـلى ترسـيخ فكرانيـة حريـة المعتقـد؛ وذلـك عـلى الرغـم مـن رجاحـة أطروحاتـه. لـذا، أرى أن الأهـم هـو إصـلاح الإسـلام مـن داخـل الإسـلام مـن أجـل اخـتراق بنيـة الفكـر المحافـظ أو المتطـرف، مـن هنـا ضرورة قـراءة حداثيـة للإسـلام في إطـار مـشروع متكامـل لإصـلاح الفكـر الديـني مـن خـلال براديغـم فقهـي جديـد، ينخـرط في مـشروع الكونيـة والإنسـانية المنفتحـة والمتعـددة، عكـس فكـر الاصطفائيـة والفرقـة الناجيـة الـذي يربـط الحريـة بالخـلاف والفتنـة.

بالمـوازاة مـع الإصـلاح الديـني، مـن الـضروري الانخـراط في مبـادرات مجتمعيـة عـلى مسـتوى المجـال العـام، مـن أجـل المطالبـة بدسـترة حريـة المعتقـد أو تفعيلهـا عـبر النقـاش الحـر والعـام للمواطنـين. سيسـمح ذلـك بتحريـر المجـال العـام مـن هيمنـة الفكـر الرجعـي، وصنـع آليـات التفكـير المشـترك. يمكـن مثـلاً اللجـوء للمرافعـات الـتي قـد تشـكل وسـيلة للضغـط عـلى السـلطات السياسـية في أفـق مراجعـة المقتضيـات التشريعيـة غـير المتلائمـة مـع مبـدأ حريـة المعتقـد.

لكـن تجـب الإشـارة أيضـاً إلى الأهميـة البالغـة لمـشروع إصـلاح المنظومـة التربويـة والمناهـج المدرسـية لترسـيخ قيـم التعدديـة، الحريـة والمسـاواة لـدى الشـباب.

مسار حرية المعتقد

٢٠١٤

تنصيص الدستور التونسي على «حرية الضمير والمعتقد»، لتصبح تونس بذلك أول بلد عربي يقر هذا الحق في قانونه الأسمى.

٢٠٠٠

قررت لجنة حقوق الإنسان التابعة لهيئة الأمم المتحدة تغيير تسمية المقرر الخاص المعني بالتعصب الديني إلى «المقرر الخاص المعني بحرية الدين أو المعتقد».

١٩٨٦

عينت لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان «مقرراً خاصاً معنياً بالتعصب الديني».

١٩٨١

صدور الإعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب، والتمييز القائم على أساس الدين أو المعتقد الذي أوجب في تقديمه «احترام حرية الدين أو المعتقد وضمانها بصورة تامة»، كما اعتبر في المادة الثالثة أن «التمييز بين البشر على أساس الدين أو المعتقد» يشكل «إهانة للكرامة الإنسانية وإنكاراً لمبادئ ميثاق الأمم المتحدة».

١٩٦٦

تنصيص العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية في المادة ١٨ على أن «لكل إنسان الحق في حرية الفكر والوجدان والدين». كما حدد الأبعاد الأربعة الأساسية التي ينطوي عليها هذا الحق، وهي:

أ- حرية المرء في أن يدين بدين ما، وحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره؛

ب- حريته في إظهار دينه أو معتقده، بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة؛

ج- عدم جواز إخضاع أحد لإكراه من شأنه أن يخل بحريته في أن يدين بدين ما، أو بحريته في أن يدين بأي دين أو معتقد يختاره؛

د- إمكانية إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده، ولكن في حدود القيود التي يفرضها القانون، والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية.

١٩٩٥

اعتماد المؤتمر العام لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة، اليونسكو، في دورته الثامنة والعشرين، لـ«إعلان مبادئ بشأن التسامح» الذي نص في مادته الأولى على أن التسامح يتعزز «بالمعرفة والانفتاح والاتصال وحرية الفكر والضمير والمعتقد»، وأن ممارسة التسامح «تعني أن المرء حر في التمسك بمعتقداته، وأنه يقبل أن يتمسك الآخرون بمعتقداتهم».

١٩٤٨

تنصيص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في المادة ١٨ على أن: «لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة، وإقامة الشعائر ومراعاتها، سواء أكان ذلك سراً أم مع الجماعة».

بيبليوغرافيا ملف العدد:

- «لا إكراه في الدين» للدكتور طه جابر العلواني، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث والمركز الثقافي العربي، سنة ٢٠١٤
- «الحرية الدينية في الإسلام» للأستاذ عبد المتعال الصعيدي، دار الكتاب المصري – القاهرة، دار الكتاب اللبناني - بيروت، ٢٠١٢
- حرية الاعتقاد في القرآن الكريم والسنة النبوية» للشيخ حسن بن فرحان المالكي، نسخة إلكترونية ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠
- «المتحولون دينيا»، دراسة في ظاهرة تغيير الديانة والمذهب للأستاذ هاني نسيره، مركز أندلس لدراسات التسامح ومناهضة العنف، سنة ٢٠٠٩
- «تفنيد دعوى حد الردة» للأستاذ جمال البنا، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٨
- «حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية»، الدكتور أحمد رشاد طاحون، دار إيتراك للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، ٢٠٠٨



أتاك الربيعُ الطلقُ يختال قاتلاً



بقلم: فرات إسبر
شاعرة سورية مقيمة بنيوزيلندا

الفصول بكل ألوانها وتقلباتها كانت ملهمةً للشعراء والكتاب، وحتى لمحبي الفوتغراف؛ فنرى من يصور نهراً جارفاً أو شجراً عارياً أو حديقةً غناء، وهذا ما يعطي انطباعا عاما عن روح الإنسان وتكوينه النفسي والخلقي؛ يعطي انطباعاً عن الروح الخلاّقة في فهم الحياة وتطوراتها واستيعاب ما يقبله العقل وما يرفضه، سواءً على مستوى الحياة السياسية أو الدينية أو الثقافية.

صار لزاماً علينا أن ننعي ربيعنا، ونُبقي صور البحتري في خيالنا.

كتب البحتري أجمل قصائده في وصف الربيع بما فيه من محاسن وجمال وفنٍ. الطبيعة بربيعها وبكل جمالها منحت الشاعر الكثير من المشاعر والأحاسيس، وهذا ما أعطى لنا صورةً ما زالت في ذاكرتنا على مر الأجيال، إلى يومنا هذا. ولكن ماذا تبقى لشعراء اليوم من المحسّنات والألفاظ والاستعارات في الزمن العربي الجديد؟ في الربيع العربي الذي بدأ من بلاد البحتري وأبي تمام.

عند ما أسمعُ كلمةَ الربيع أتذكر «البحتري» أبو عبادة الوليد بن عبيد الطائي، ولد عام ٢٠٤هـ في منبج في سوريا، ونشأ فيها وتلقى ثقافته في حلب، والتقى بأبي تمام في حمص فأخذ عنه الشعر، اتصل بمعظم الخلفاء العباسيين من أمثال الواثق، والمتوكل، والمعتز، ومدحهم في شعره، وقال في معظم أغراض الشعر كالرثاء والفخر والغزل والمدح، وعاش ثمانين عاما.

ماذا سيقول شاعرٌ اليوم لشاعرِ الأمس؟ كيف سيجاريه بالوصف والرثاء والبكاء؟ تغيرت الصورة، صار لزاماً علينا أن ننعي ربيعنا، ونُبقي صور البحتري في خيالنا كي تساعدنا على التصّبر إلى ما آلت إليه صورة الإنسان في هذا الربيع العربي، الذي لا يمت بصلة، لا قولاً ولا لغة للربيع، سواء في المعنى اللغوي، أو المعنى اللفظي، أو حتى بالإشارة إلى تقلبات الفصول والمواسم.

من موسم تفتح الأزهار وفيضان الأنهار، كانت لنا نقلة نوعية ما بين زهرة يتفحٌ في بستانٍ أو رأساً يقطع بسيفٍ «تحت شعار لا إله الا الله».

حالة الربيع العربي بين ما تقدم شعراً إلى ما وصلنا إليه واقعاً في عالم عربي تتخبطه صراعات ومذاهب وأديان نخشاها، وطوائف نموت تحت سيفها بشعارات متخلفة عصبيةٍ، لم يشهد التاريخ مثيلاً على وحشيتها.

ثورة الأرض، وثورة الإنسان، ماهي العلاقة التي تحكمهما، ما هي القناعات التي سُنجنيها بحد السيف والتمثيل بالجثث على اعتبارات طائفية ودينية، بقرارت من ثوار جهلة بمعنى الإنسان والتاريخ؟

ما بين ربيع الأرض وربيع الإنسان، تتفاوت القيم والأخلاق. الأرض بأخلاقها عالية تمنح الإنسان بهجة الفرح. أما الإنسان على هذه الارض، فتحول إلى وحشٍ كبيرٍ يلتهم ويسفك دم أخيه الإنسان.

فأي ربيع جاء إلينا، الربيع الذي يهشم الإنسان وقيمه وتاريخه ومبادئه؟

لو كان البحتري حيّاً لغير قصيدته أو أحرقها في وصف الربيع بعد أن يرى رأس الأعمى أبا العلاء المعري قد سقطت، رهينٌ المحبسين لم يكن في زنزانته فقط، وإنما كان ضحية عقول ضيقة جاءت بالعصف والخراب الممنهج للقضاء على كل نور يشعُ في تاريخ هذه الأمة.

فمن قبر ابن عربي إلى تمثال أبي العلاء المعري، إلى كل تراث وإرث حضاري في حلب، موطن البحتري ودمشق وتدمر وكل بلاد الشام حتى العراق، نالت أشدّ الأذى من هذا الربيع المدمر فكراً وأخلاقاً ومنهجاً.

من الصعب تحديد الأرقام بالنسبة للأطفال والنساء الذين قتلوا وشردوا واغتصبوا في السنوات الأربعة الأخيرة، حتى أن تقارير الأمم المتحدة تؤكد بأن هذه الهمجية التي تمر بها المنطقة العربية والعنف الذي تتعرض له المرأة خاصة، لم يشهد له التاريخ مثيلاً.

تذكر الكتب القديمة بأن أبا العلاء سُئل يوما عن أشعرُ الشعراء، وكان منهم أبو تمام والمتنبي والبحتري، فقال أبو العلاء: «إن المتنبي وأبا تمام حكيمان، ولكن البحتري شاعر».

هذا الشاعر لوكان حياً، لأجاد في الرثاء على شيخ المعرة، وغيّر مفاهيم الشعر في هذا الربيع الدامي، وتوقف عن كتابة الشعر لهول ما كان سيرى من أثارٍ وقيمٍ وحضارات، يمتد عمرها إلى آلاف السنين، تنهارٌ وتتحطم على أيدي أبناء هذه الأمة.

عبر المشهد الدموي للربيع العربي، وخلال السنوات الأربع التي ما زالت قائمة بكل همجيتها ووحشيتها ودمويتها، بكل أنواع الفتك والحرق والسلب والسبّي وقطع الرؤوس بصورة وحشية ودموية، تجلت أبشع صورها ما بين سورية والعراق بصورٍ لم يذكرها التاريخ، ولم يذكرها الرواة ولا المؤرخون، وحشية تغلبت على كل ما هو إنساني حتى الصورة المعكوسة لروح القاتل لم تُظهر فداحتها الكاميرا، فما زالت الروح الثورية تخفي تحت ظلالها الكثير من الهوس والموت والانتقام من تاريخ وحضارات وشعوب وأمم لها مجدها العظيم!

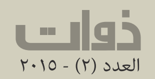
حكاية الربيع لم تنته، مصيره، يقودنا إلى احتمالات متناقضة ما بين مؤيدٍ ومعارض لهذا الربيع

من الصعب تماماً، تخّيل الصورة أو كشفها، لا الكاميرا ولا الشاعر ولا شهود العيان لديهم القدرة على وصف هذا الربيع المتوحش، والذي يظهر رجاله بأبشع الصور والأشكال.

نيرون أحرق روما ليعيد بناءها من جديد على مزاجه الخاص. يتبين لنا عبر هذا المشهد بأنه أكثر رحمةً من أبناء هذه الأمة «خير أمة أخرجت للناس».

ما نراه اليوم، لا يمكن مقارنته بما فعله نيرون بروما، إننا نرى اليوم شعوباً برمتها تقتل وتهجُّر، ومئات الرؤوس تُقطع وتسحل ليس من أجل سلطةٍ أو غايةٍ، وإنما تحت شعار إلهي، سماوي، لم يخدم البشرية في شيء.

هولاكو لوّث مياه دجلة بالحبر، ولكن جريمة الربيع العربي أشد هولاً وفداحةً من هولاكو، إذ لا يمكن مقارنة الحبر بالدماء، دماء الإخوة والأهل والجيران والتاريخ والشهداء الذين تم ذبحهم على أيدي إخوانهم على نهر دجلة؛ فمن حبر نيرون إلى دماء الإخوة. كم من فرق كبير ما بين هذه الوحشية وتلك التي مرت عليها قرون وقرون؟ حضارة كاملة هُدمت من بعل الإله السوري إلى أشور البابلي.



هولاكـو الـذي دمـر بغـداد هـو غريـبٌ وغـازٍ لهـا ولا يتكلـم لغتهـا، ولكـن مـاذا عـن أبي بكـر البغـدادي العـراقي «وغـيره السـوري وغـيره التونـسي والمغـربي والليـبي والمصري ولا يرأسـهم لا منغوليـا ولا صهيونيـا؟

مـاذا عـن خـراب الموصـل وخـراب البـصرة؟ مـاذا عـن بـاقي المـدن السـورية الـتي سـاهم الجميـع في هدمهـا؟ مـاذا عـن حمـص الـتي عاثـوا فسـاداً بهـا وبأديرتهـا وبحضارتهـا؟ ومـاذا عـن معلـولا وصيدنايـا ومتحـف حلـب ورأس أبي العـلاء المعـري؟

لا نـيرون ولا هولاكـو يغفـران لمـا صنـع العـرب والمسـلمون بتاريخهـم وحضاراتهـم، مـن ملويـة سـامراء إلى متحـف حلـب وقلعتهـا الشـامخة عـلى مـر الزمـن.

حكايـة الربيـع لـم تنتـه، مصـيره، يقودنـا إلى احتمـالات متناقضـة مـا بـين مؤيـدٍ ومعـارض لهـذا الربيـع، بـين مـن يخـاف التراجـع وبـين مـن يخـاف مـن التخويـن، هكـذا تضيـع الحضـارات والبلـدان والبـشر كـرؤوس تسـحقها عاصفـة هوجـاء مـن الجهـل والخـراب.. لا نـدري إلى أي طريـق تنتهـي في ظـل هـذه الصراعـات الطائفيـة والمذهبيـة المدمـرة لـكل مـا هـو إنسـاني وبـشري يحيـط بنـا!

الدّيمقــــراطيّة حــــدث عقلــيّ



بقلم: عادل الغزال
كاتب وباحث تونسي

لم تكن عبارة حنّه أرندت «الثّورة تولد من الشّفقة على البؤساء»، إلاّ تكثيفاً لفكرة ظلّت تلحّ عليّ «الديمقراطيّة تولد من الشّفقة على العقل» في سياق وطنيّ، المخاض فيه شاقّ، إذ تعمّره انتظارات كون قادم إلينا، قد يخلّصنا من فداحة المستنقع، وحرج تشعّب الانتقال الدّيمقراطيّ، تجربة سياقية ضاغطة على الفرز المتكرّر المشاهد، بين من يؤمنون بأولويّة الإنسان والوطن والحياة، وبين من ينكرون علينا أن نكون.

لن تكون الدّيمقراطيّة حدثاً عقليّاً في حال مجتمعات الانتقال الديمقراطيّ، ما لم تتخلّص من سطوة الآليات وتعبر إلى الثّقافة الدّيمقراطيّة

هي المعايير ذاتها ومتاهات التّقسيم نفسها التي تصلنا بعالم من الأهواء والانفعالات، وليس علينا من واجب، غير أن نمنح صوتنا وننتخب ونختار من أكوام الرّماد، قطعة من المعنى، في فضاء لا تزال قيمة الديمقراطيّة فيه طائفة من الأشكال الخاوية المردّدة، وجدولا من الآليات الخالية من الثقافة، ثقافة الديمقراطيّة.

تثري الخطابات الواعدة والبيانات النّاصعة ولوحات الإحصاء المنمّقة بالدقّة، ويقظة شيطان الرّغبة في الإنصات إلى هموم الفقراء وعموم الشّعب، حينما يتذكّر فاعلو السّياسة قيامتهم القريبة، فيصرفون الفعل السّياسي واجهة تدّعي انتساب بعضهم عنوة الى بريق الحداثة، أو توهّم الآخر أنّه مجاور لروح المدنيّة أو إلى التّاريخ المنبعث فجأة من رماد الاعتقاد.

هاهنا ساحات وشوارع وأنهج، لأفراد يتأمّلون ضجيج المكان، وصراخ أفضيته، على نحو يتولّد فيه تفاعل مستمر للانفعالات، يقوده جنرالات الأهواء، في دولة مؤسّساتها تكاد تلامس الخواء، فهي بلا روح وطنيّة، ومقاعدها غير قادرة على أن تؤلّف بين الجميع لأجل اكتمال لذة العمل، وفي مدرسة المعرفة مصوّبة للخروج من التاريخ بجهاته السّتّ، بل وفي عدالة القانون فيها موثّق في السجلات ولا عدالة، إلاّ حكم أفضية الاستهلاك في سوق عالمه ثقافة الخطف والتّكديس والمراودة والانتهاز والتّضليل.

هكـذا الوطـن ينـشر ألواحـه باحثـاً عـن الزمـن الديمقراطـي والمكان الديمقراطي والوجـود الديمقراطي... هـو بـلاد بعيـدة وبـلاد بـلا أثـر.

كيف المرور من تفاعل الانفعال إلى تعاقد العقل؟

ظـنيّ أن العمليـة شـاقّة ومعقّـدة، حـتّى نخـرج مـن ديمقراطيـة جوفاء شـكليّة هـي ديمقراطيّـة الآليـات إلى ديمقراطيـة عميقـة منزّلـة في جوهـر المعـنى، هـي ثقافـة الديمقراطيّـة.

لقـد تسـاوق نـشر الثّقافـة الديمقراطيّـة مـع اخـتراع فكـرة المدرسـة الـتي تعمّـم المعرفـة، مدرسـة مجـال لتجريـد الحقائـق والأشـياء والمفاهيـم، واكتسـاب وسـائط مختلفـة للبحـث عـن الحقيقـة، والانتصـار للحـقّ والمسـاواة والمواطنـة والشّـعور بالجمـال.

إنّ الرّهـان للخـروج مـن هـذه المـآزق ينهـض عـلى توسـيع دائـرة الدّيمقراطيّـة بتجـاوز حضورهـا الشـكليّ وحـدود الآليـات فيهـا؛ فالديمقراطيّـة ليسـت كرنفـالاً انتخابيّـاً أو صندوقـاً تتحـدّد بـه النّسـب والأغلبيّـات والأقليّـات، وإنّمـا هـي حالـة ثقافـة لا تتكـوّن دون المـرور عـبر وعـي ديمقراطـيّ هـو في عمقـه وعـي نقـديّ يظلّلـه الاسـتعمال العـامّ والعلـنيّ للعقـل.

لـن تحصـل هـذه الثّقافـة الديمقراطيّـة دون إعـلان تـلازم بـين تطويـر المدرسـة ومراجعـة التّعليـم، وبـين تعميـم الـرّوح الديمقراطيّـة في المؤسّسـات، إذ إنّ غيـاب هـذه الثّقافـة الديمقراطيّـة مـؤذن بـدوام السّرديـات الكـبرى لشـموليّة جديـدة، وارتـدادات فادحـة.

إنّ الاسـتعمال العلـنيّ للعقـل تضمنـه مدرسـة أخـرى غـير الـتي نعيشـها الآن، وهـي مدرسـة قـادرة عـلى تقديـم رؤيـة ونقـد، تمـرّن الطالـب عـلى التفكـير في الظّواهـر والمراجعـة المتأنيّـة للمسـلّمات والاعتقـادات، مثلمـا تمنحـه الطّريـق إلى النقـد المحـدّد بالبدائـل والتصـوّرات العلاجيّـة، وعندهـا يقـع التّميـيز بـين الاعتقـاد والمعرفـة، ويتحـوّل الطّـالب إلى كائـن مسـتدلّ جولانـه في الذّاكـرة والتّاريـخ وأنمـاط الثّقافـة ووسـائط المعرفـة، يجـسّر الواقـع والافـتراضيّ، بـل وتتحـوّل المدرسـة إلى كائـن اسـتعاريّ أليـف يمنحنـا إمكانيّـة العبـور مـن هـذا المـكان الافـتراضيّ إلى صـورة المجتمـع السـياسيّ نفسـه، فـلا يحـدث الـشّرخ بـين إيقـاع المعرفـة ومجتمـع المعرفـة، ولا تنتـصر الامتثاليـة الـتي تصنعهـا الأغلبيـة، ولا تهيمـن الحقيقـة الـتي يخضعهـا الإعـلام والاتصـال للواقـع.

لـن تكـون الدّيمقراطيّـة حدثـاً عقليّـاً في حـال مجتمعـات الانتقـال الديمقراطـيّ، مـا لـم تتخلّـص مـن سـطوة الآليـات وتعـبر إلى الثّقافـة الدّيمقراطيّـة، ولـن تتـاح هـذه النقلـة مـا لـم تعـد المدرسـة إلى التّاريـخ، لأنهـا الفضـاء الأوّل الـذي ينحـت فينـا الاسـتعمال العلـنيّ للعقـل.

المستقبل بين العِلم واللاعِلم



بقلم: زهور كرام
ناقدة وروائية من المغرب

مع بداية كل سنة ميلادية جديدة، تتنافس مختلف الفضائيات العربية في استضافة قراء التوقعات، مما فتح المجال أمام ظهور نجوم ونجمات من هذه الفئة. وأصبحت هذه البرامج تستحوذ على شركات إنتاج كثيرة، إلى جانب انفتاح الصحف الورقية والإلكترونية، ومواقع التواصل الاجتماعي على أخبار المنجمين، وتخصيص صفحات لذلك، وظهور كتب مع بداية كل سنة، يطرح فيها أصحابها توقعاتهم في السياسة والاقتصاد، في الزلازل والأمطار، في الحياة والموت، كما أصبح لهؤلاء «النجوم» معجبين، وتابعين، ومريدين. يحدث هذا الأمر، وينتشر هذا الاعتقاد السلوكي، في الوقت الذي تغيب فيه-أو تكاد- الدراسات العلمية المستقبلية، في التعليم والتكوين، ويغيب خطاب المستقبليات في وسائل الإعلام، أمام ارتفاع أسهم المنجمين وقراء المستقبل للغيب. يطرح الوضع سؤالاً: لماذا الجري وراء التوقعات الغيبية، عوض التربية على ثقافة التوقعات العلمية للمستقبل، والتي ترفع من شأن العقل؟، ولماذا ينشغل/ يدفع الإعلام العربي بهذه الثقافة الغيبية خاصة مع نهاية كل سنة ميلادية، ويخلق نجوماً في هذا الإطار، ويرفع من شأن هذا الخطاب؟، ولماذا هي الدراسات المستقبلية ضعيفة - إن لم نقل شبه غائبة - في التكوين العلمي، والدرس الجامعي، وفي التفكير العام؟

> كثيرة هي المداخل التي تستحق أن تكون بذرة بالغة الأهمية في غرس الأمل في زمن التشاؤم الذي نعيشه مع اللحظة العربية التاريخية

إلى أين نحن سائرون؟ تساؤل ردده كثيراً عالم المستقبليات، الراحل الدكتور المهدي المنجرة، بسبب غياب رؤية واضحة، في التعامل مع المستقبل. إن الواقع الذي نعيشه يدفع - بتخطيط واستراتيجية محكمين - إلى التشاؤم، والعبث. ولهذا، تصبح الحاجة إلى ثقافة الدراسات المستقبلية حاجة تاريخية ملحة، من أجل تحصين الشعوب من الوقوع في مستنقع التشاؤم، والقبول به، باعتباره قدراً تاريخياً. كثيرة هي المداخل التي تستحق أن تكون بذرة بالغة الأهمية في غرس الأمل في زمن

التشاؤم الذي نعيشه مع اللحظة العربية التاريخية، حيث اللبس هو سيد الزمن. متنوعة هي المداخل التي تقترح علينا وبالملموس والتجربة، كيف يمكن تحصين المستقبل من شر العنف، بتحليل الأحداث ومقارنتها، واستعمال العقل والاستفادة من تجارب التاريخ، واعتماد المقاربة العلمية في توصيف الأحداث والحالات. كم هي مؤلمة بعض المداخل التي تجعلنا ننتبه إلى استعمارنا من طرف الخوف والرعب، ويكون الوعي بهذا الاستعمار - ولو على المدى القصير - بداية للتحرر منه مستقبلاً. كيف يمكننا الانتباه إلى الفخ الإعلامي الذي وضعنا في «إرهاب» لغوي، يمرره باعتباره منتوجاً يخترق ذاكرة الناس، وجعلنا نردد المفردات نفسها، في الوقت نفسه، نبلعها دون أن نُدرك توابلها، وطعمها وتركيبتها. وكيف يعمل الإعلام على توطين مجموعة من التواريخ في الذاكرة العالمية، ويجعلها تاريخاً مفصلياً، بها تُفسر القضايا قبل/بعد، ومعها يتم تدمير تواريخ عرفتها الإنسانية في تاريخها، وهي تقاوم ضد استعمار/احتلال أراضيها، وتاريخها وذاكرتها، وتدفع ثمناً غالياً - وما تزال - من أجل مستقبل أكثر ضماناً لكرامتها.

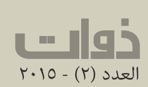
وبما أن المستقبل زمن غير موجود في الحاضر، لأنه زمن تتجه إليه المجتمعات، فإن العمل في منطقته تعتريه صعوبات كثيرة، ليس كما هو الشأن في التعامل مع الماضي، باعتباره زمناً حدث، وأصبح بعيداً بحكم المسافة مع الحاضر، فإن إمكانية التفكير فيه، وكذا إعادة تفكيكه، وترتيب قوانينه، إمكانية قد تبدو ممكنة باعتماد الأرشيف المادي، والمخطوطات، والخطابات التراثية، كما تبدو المسألة ممكنة مع الحاضر، وإن كان في وضعية التحقق، غير أنه يمنح مجموعة من المؤشرات المادية، والتي يمكن وصفها، وتحليلها وإنتاج أسئلة وتصورات حولها. غير أن المستقبل، هذا الزمن القادم إلينا، أو الذي نتجه إليه، يبقى سؤالاً معلقاً، أو بعيداً عن التفكير. لكن، بالنظر إلى مسار تطور حضارات ومجتمعات، والتأمل في مستوى تقدمها، فإن المستقبل يوجد قلب استراتيجيتها التطورية. يحدث الأمر لدى المجتمعات التي ترى في الوعي بأفق مستقبلها، تجاوزها لأشكال التخلف والانحطاط والانهزام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. إن الانشغال بالمستقبل ثقافة وتكويناً علمياً ورؤية واضحة، يأتي من أهميته الاستراتيجية في إعادة إنتاج وعي بطبيعة علاقتنا بالماضي، والحاضر. نحن لا نرى ماضينا وحاضرنا بالشكل الموضوعي إلا من خلال درجة اهتمامنا بالمستقبل. لا يمكن الذهاب إلى المستقبل، بدون معرفة واعية للماضي، وفهم تحليلي للحاضر. ولهذا، يخفت الاهتمام بالمستقبل عندما يكون الماضي والحاضر خارج الوعي، وبعيداً عن التفكير. وتقوم دراسة المستقبل على المعرفة العلمية والمنهجية والتاريخية والثقافية للماضي والحاضر معاً. غير أن من بين إشكاليات ماضينا، كما يرى «المهدي المنجرة» أنه مُدرك من قبل غيرنا، ومكتوب من طرف الآخر، ولذا، فنحن نقرأ ماضينا - في أغلب الأحيان - كما يُقدم لنا عبر وسائل الإعلام، ويفسَر لنا عبر التوجهات السياسية. الآخر هو الذي ينشغل بماضينا، ويقرأه، ويكتبه انسجاماً مع رهاناته، وتبعاً لأفق المصلحة الذاتية. «ماضينا كتبه الآخرون، كتبه الغرب، ولهذا نحن نقرأ تاريخنا بعيون الآخر». بهذه الجملة، يلخص «المهدي المنجرة» جهل العرب لتاريخهم وماضيهم. تصبح العلاقة بالماضي إذن، علاقة بالقراءات، والتصورات التي صيغت حوله من قبل فكر الآخر. يبدو الماضي غريباً عن الوعي، بعيداً عن الإدراك، وبفعل ذلك، تنهار قيمه، ومنظومته الفكرية، ولا يشتغل مكوناً منهجياً وفكرياً في قراءة الحاضر، واستشراف المستقبل. كما يصبح الماضي منطقة نزاع مفهومي، تعمل على تنشيط، وتشجيع مظاهر العشائرية والقبلية والطائفية والعرقية، والتي تُربك التوجه السليم نحو المستقبل. يضاف إلى ذلك، توريط الماضي في نمط القراءة المجزأة التي تنتج تصوراً خارج نظام الوحدة، وتسهم في جعله محط خلاف أكثر منه اختلاف. إن بداية تحرير المستقبل من النظرة اللاعلمية، يبدأ من إعادة استدراك الماضي، بطريقة منهجية وإنتاجية ووظيفية.

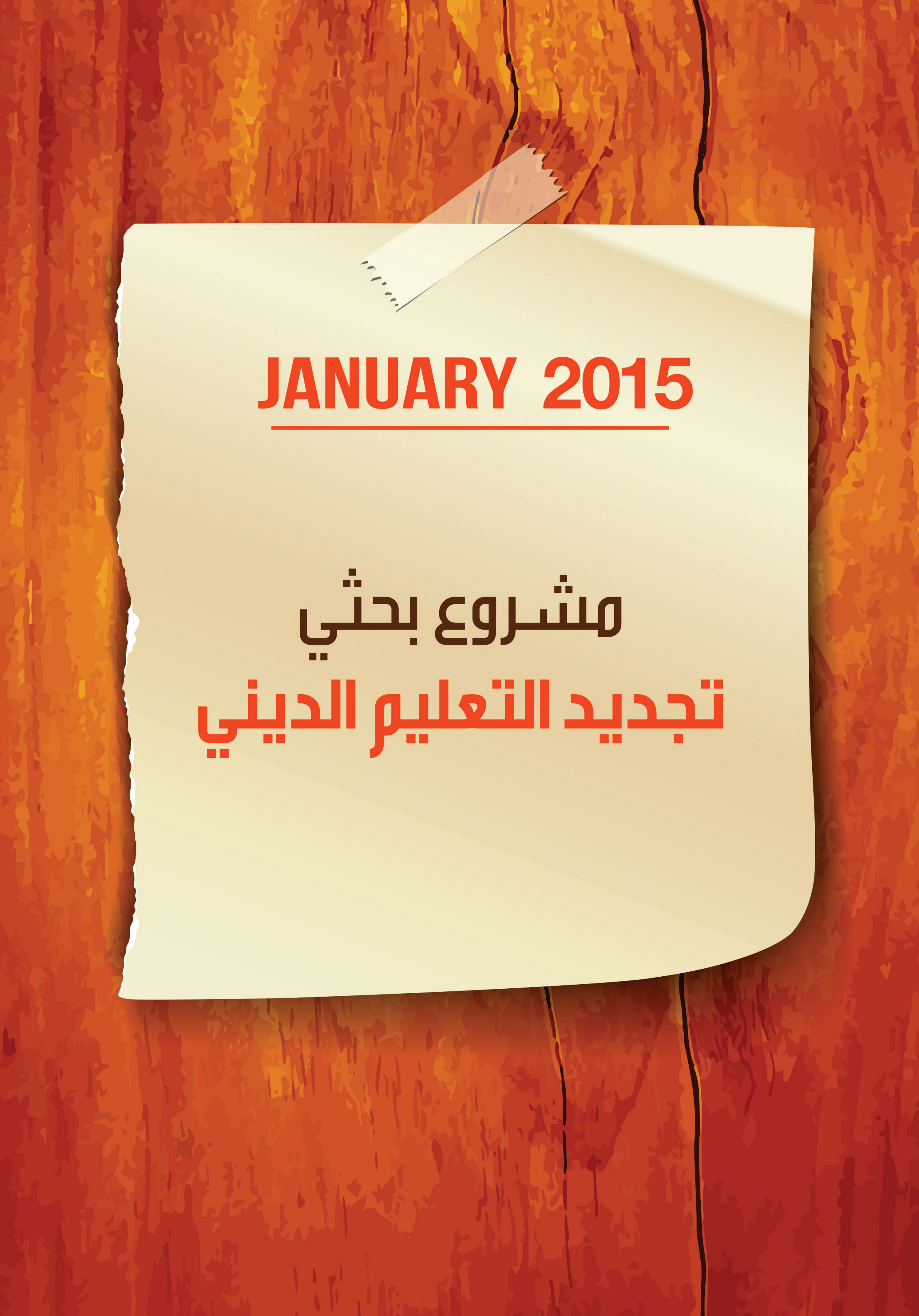
> كلما كانت دراسة الماضي انشغالاً حضارياً مسؤولاً، كان المستقبل محور التفكير في زمن الحاضر

كما أن المستقبل يغيب عن التفكير، عندما يكون الحاضر غير مُستقل، بعيداً عن المقاربة التحليلية لمؤشراته، ووضعياته الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية، حاضر تابع في خطواته التنموية والعلمية، ومُلحق ببرامج ومشاريع لا تتماشى وحاجياته، حاضر غير مُدرك لأسئلته الراهنة.

كلما كانت دراسة الماضي انشغالاً حضارياً مسؤولاً، كان المستقبل محور التفكير في زمن الحاضر، هناك علاقة وظيفية بين الماضي والمستقبل. أما الحاضر، فإنه يصبح أكثر تجلياً ووضوحاً.

يشكل امتلاك الوعي بالعلاقة البنيوية بين الماضي والحاضر والمستقبل، خطوة نحو التحرر من خطاب التوقعات الغيبية الذي يأتي عكس التاريخ والعلم.




JANUARY 2015
مشروع بحثي
تجديد التعليم الديني



حول علاقة الفلسفة بالسينما من خلال تحليل الخلفيات الفلسفية لفيلم الماتريكس The matrix

بقلم: إسماعيل الموساوي
باحث من المغرب في الفلسفة المعاصرة

ما يهمنا من تحليل هذا الفيلم، هو الوقوف على تلك العلاقة القائمة بين الفلسفة والسينما التي أعتبرها كمؤشر أساسي للولوج إلى تحليل الأعمال والإنتاجات السينمائية (الأفلام)، هذه العلاقة التي تزايد الاهتمام بها تقريباً في الفترة المعاصرة. كما أن مقاربة الفلسفة للسينما هي ليست موضوعاً مستحدثاً أو وليد اليوم، بل قد ظهر في نفس الوقت التي كانت تتلمس فيه السينما خطواتها الأولى، وكما يقول دولوز: «من المفارقة المثيرة أن السينما قد ظهرت في نفس الوقت الذي كانت الفلسفة فيه تحاول التفكير في مفهوم الحركة...كان هناك مشروعان متوازيان، الأول وضع الحركة في الفكر، والثاني وضع الحركة في الصورة، وقد تطور المشروعان بشكل مستمر قبل أن يكون أي لقاء محتمل»[١]، فبرغسون طبعاً هو صاحب المشروع الأول الذي خصص فصلاً في كتابه الشهير التطور الخلاق Evolution Créatrice ١٩٠٥ الذي ناقش فيه الآلية التي تعتمدها السينما، وقد جاء هذا ضمن اهتمام برغسون بموضوع الحركة؛ فالآلية التي تعتمدها السينما حسب برغسون، يطلق عليها اسم «الوهم السينماتوجرافي». هذا الأخير الذي هو ضد الصيرورة، بمعنى نفي للحركة التي لا تدرك إلا بالحدس، فهذه الأخيرة هي «مبدأ الحياة». أما السينما، فهي تقدم الحركة «حركة كاذبة»، فهي ليست من صميم الأشياء نفسها، لأن الحركة في الشريط السينمائي هي وهمية، لأنها ليست نابعة من داخله، إذ هي مفروضة عليه من قبل الآلة التي تعرض هذه الصور السينمائية. أما الصيرورة العقلية، فالعقل لا يدركها لأنها تتجاوز حدوده، فهي من عمل الحدس[٢]. أما المشروع الثاني الذي هو وضع الصورة في الحركة، فهو الذي يفكر في إطار واحد عام؛ وهو الإطار السينمائي؛ بمعنى يدرس الصورة من داخل السينما نفسها وليس من خارجها.

ومن هنا يمكن القول إن السينما عندما ظهرت، بدأت تطرح نفسها كظاهرة تستحق الدراسة والتأمل ليس من داخلها فقط، بل استرعت انتباه العديد من الميادين المعرفية، ربما بشكل يفوق باقي الفنون الأخرى، وبالتالي فإن مقاربة الفلسفة للسينما بدأت في نفس الوقت مع مقاربات عديدة أخرى وجدت في السينما ما يستحق التوقف والتأمل، ومن هنا يمكن القول إن علاقة الفلسفة بالسينما تشبه تماماً علاقتها بباقي الفنون الأخرى، والتي كانت عبر تاريخها موضوع اهتمام العديد من الفلاسفة، وإذا كانت السينما هي أحد الفنون، فـ «الفلسفة لديها القدرة على استيعاب الجديد دائماً، لا لضمه تحت لوائها، أو إعلان الوصاية عليه، وإنما لإظهار ما هو مشترك بينها، خاصة وأن السينما تعمل من خلال مصفوفة من المفاهيم التي ناقشتها الفلسفة من قبل مفهومي الحركة والزمن»[٣]. وفي السياق نفسه، يقول دولوز ردّاً على نقاد السينما: «فإن نقاد السينما أصبحوا فلاسفة منذ اللحظة التي بدأوا فيها صياغة إستيطيقا السينما، وإنهم يعملون كفلاسفة لكن هذا ما أصبحوا عليه»[٤]، وطبعاً هذه التساؤلات حول السينما جاءت نتاج «اللقاء الذي لم يتحقق بين الإستيطيقا السينمائية الذي هو راجع إلى غياب شبه تام لتأمل الفلاسفة حول السينما، ويبدو أن أعمال الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز قد فتحت الطريق أمام فلسفات ممكنة حول الفن السابع»[٥]

> إن السينما عندما ظهرت، بدأت تطرح نفسها كظاهرة تستحق الدراسة والتأمل ليس من داخلها فقط

ومن هنا، فالسينما هي ممارسة جديدة للصور والعلامات، وعلى الفلسفة في هذا السياق أن تؤسس النظرية الخاصة بها، باعتبارها ممارسة مفهومية، لأنه لا يكفي وجود التحديدات التقنية ولا التطبيقية ولا التأملية لتشكيل مفاهيم السينما ذاتها، لأن الإنتاجات السينمائية غالباً ما تتعرض لقضايا ناقشها الفلاسفة من قبل أو كانت موضوعاً للحديث الفلسفي، بل البعض منها يقوم في الأصل على أفكار فلسفية لدرجة دفعت أكسندر استروك A, Astruk لقوله في مقالته الكاميرا قلم La camera stylo «لقد أصبح في وسعنا تصوير المقال عن المنهج لديكارت وعرضه سينمائيا»[٦]، يفصح لنا هذا القول بأن السينما هي

١- Deleuze, Negotiations ١٩٧٢-١٩٧٢ , New York: Columbia University Press, by Martin Joughin, P: ٥٧

٢- بدر الدين مصطفى، الفلسفة والسينما-تحليل نقدي لبعض المقاربات الفلسفية للسينما- مجلة نوى، العدد السابع والستون، ٢٠١١، صفحة: ١٨١ (بتصرف).

٣- بدر الدين مصطفى، الفلسفة والسينما- تحليل نقدي لبعض المقاربات الفلسفية للسينما- مجلة نوى، العدد السابع والستون، ٢٠١١، ص: ١٧٨

٤- Deleuze, Negotiations ١٩٧٢-١٩٧٢, New York: Columbia University Press, by Martin Joughin, P: ٥٧

٥- عز الدين الخطابي، حوار الفلسفة والسينما، الدار البيضاء، منشورات عالم التربية، ٢٠٠٦، ص: ٤٧

٦- هنري آجل، علم جمال السينما، ترجمة إبراهيم العريس، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٥، ص: ٤٧

ساحة لتطبيق الأفكار الفلسفية، وهي فن أكثر شعبية بمعنى هي فن جماهيري، يكون هدفها هو الاستمتاع بها دون تفكير، مما يفسح المجال للسينما من أجل بسط سيطرتها على المتلقي وإخضاعه إليها دون تفكير، إلا أن تدخل التفكير الفلسفي على الخط في هذه العلاقة قد يحد من وطأتها على المتلقي محولة إياه من مستمتع بها إلى مفكر في أبعادها الثاوية.

فالسينما المعاصرة تخلق من خلال الكمبيوترات صوراً ليس لها أصل واقعي، علاوة على أن العديد من الأفلام الحديثة تستخدم طرائق غير تقليدية في السرد، تكاد تتناقض مع اعتبار أن السرد السينمائي يقدم قصصاً «موثوقا بها عن شخصيات شبه واقعية» ، إذ إن للسينما عالمها الخاص والمستقل تماماً عن الواقع.

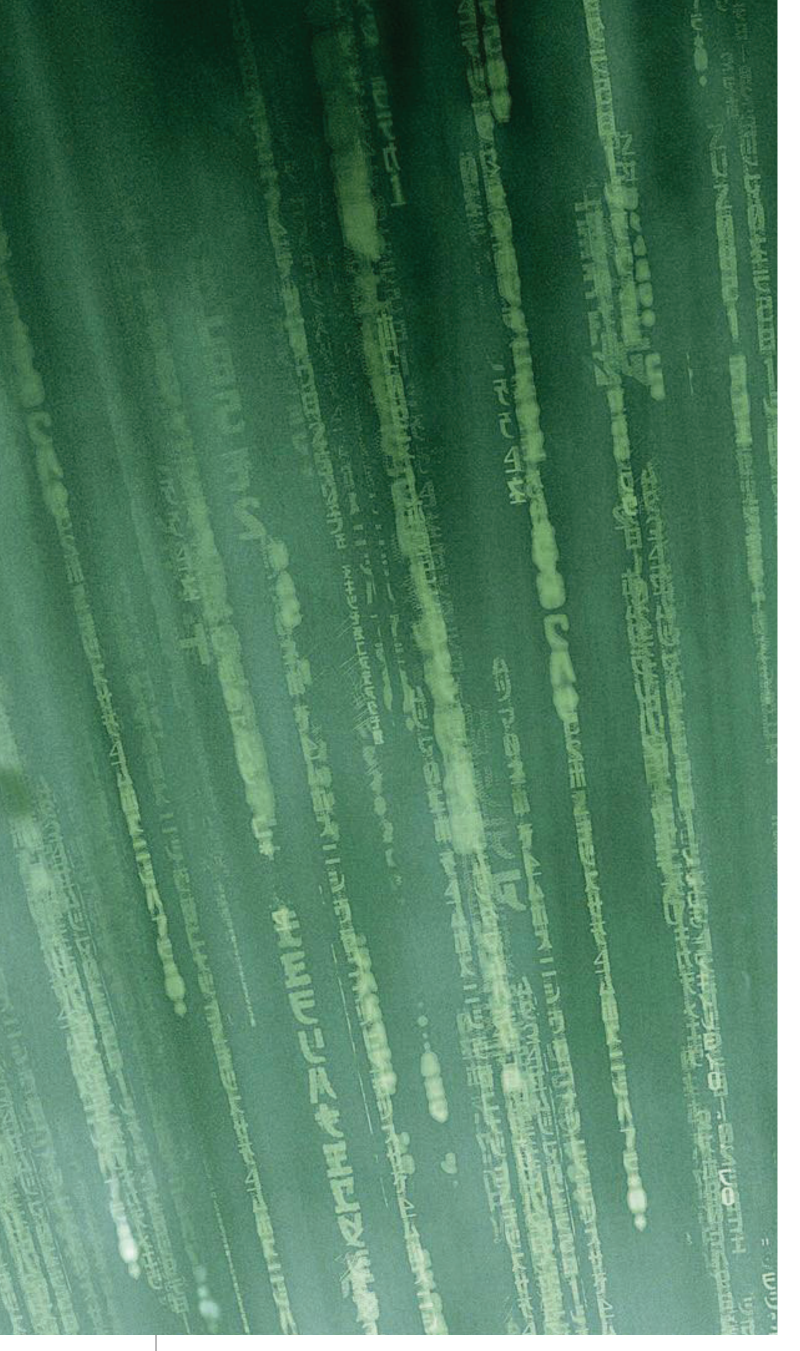
السينما ممارسة جديدة للصور والعلامات، وعلى الفلسفة في هذا السياق أن تؤسس النظرية الخاصة بها، باعتبارها ممارسة مفهومية

إذا كان الأمر كذلك، فسيصبح للفيلم عقله الخاص، وتفكيره الخاص، كما أنه لا يمكن التعبير عنه باستخدام المصطلحات التقنية المعتادة، إذ «الفيلم هو عنده كائن حي يفكر ويفعل، وأنه لا يمكنك أن تقطع أوصال هذا الكائن لكي تفهمه، فذلك سوف يقتله وينزع عنه بذرة الحياة»٧، وعلى هذا الاعتبار سيصبح الفيلم إذن، «كائنا سينمائيا ميتافيزيقيا يراقب شخصيات الفيلم دون أن تعلم»٨.

ومن هنا أصبح الفيلم كتفكير؛ وهذا التفكير هو ما يساعدنا على فهم العديد من الطرائق التي تؤثر بها السينما علينا، بما فيها فهم طرائق بسط سلطتها بغية تجاوزها وتقويمها بالحس الفلسفي السليم. ومادام الأمر كذلك، فسنأخذ «فيلما نموذجا» هو من بين أضخم الإنتاجات السينمائية، ونقصد فيلم «الماتريكس – المصفوفة - The matrix».

٧- المرجع السالف نفسه، ص: ٩

٨- المرجع السالف نفسه، والصفحة نفسها.



حول تحليل الفيلم:

نزعم في هذا التحليل، أننا سنبدأ فلسفيا باحثين عن تلك الخلفيات والأبعاد الفلسفية، الحاضرة في الفيلم، ومنتهين كذلك. لماذا هذا القول؟

لأن هناك العديد من التحليلات التي تزعم أنها ستقبل في تحليلها للأفلام فلسفياً، فإذا بها تغرق في تحليل المصطلحات التقنية والتطبيقية، فتنسى الهم الفلسفي المحرك للفيلم الذي عادة ما يكون غير واضح/ثاوي، إذ تتطلب من القارئ عمقاً وفهماً فلسفيين، فتصبح العلاقة من هذا المنطلق في البدء فلسفياً وفي الآخر سينمائياً، استهوته الصورة والأبعاد التقنية والتطبيقية، فيصبح من قارئ مفكر في الفيلم إلى متفرج مستمتع بلحظاته الجميلة، وقد يكون العكس، إذ تجد في البدء سينمائياً وفي الآخر فلسفياً، هذا النوع الثاني إن صح التعبير، هم الذين سماهم جيل دولوز بنقاد السينما الذين لم يدروا أنفسهم أنهم أصبحوا فلاسفة منذ اللحظة الأولى التي

بـدأوا فيهـا بالتفكـير في السـينما وعلاقتهـا بالإسـتيطيقا، هـذه العلاقـة الـتي لـم تكـن واضحـة مـن ذي قبـل عنـد الفلاسـفة السـابقين، والـتي انـبرى لهـا جيـل دولـوز بقـوة في كتاباتـه حـول الحركـة والصـورة والزمـن.

حـول الخلفيـات والأبعـاد الفلسـفية لفيلـم «الماتريكـس» The matrix (مـن خـلال الجـزء الأول والثـاني).

أيٌّ فيلـم هـذا الـذي نحـن مقبلـين عـلى تحليلـه، إننـا سـنقبل عـلى تحليـل فيلـم مـن أضخـم الإنتاجـات السـينمائية. فيلـم «الماتريكـس» تـم إنتاجـه في الولايـات المتحـدة الأمريكيـة في ٣١ مـارس (آذار) ١٩٩٩، مـن تأليـف وإخـراج الأخويـن «أنـدري تشاوسـكي، ولاري تشاوسـكي» وبطولـة «كيانـو ريفـز، لورنـس فيشـبورت، وكاري أن مـوس»، وهـو عـلى ثلاثـة أجـزاء، الجـزء الأول أنتـج عـام ١٩٩٩، ثـم تـلاه الجـزء الثـاني The matrix Reloaded، ثـم الجـزء الثالـث The matrix Revolutions.

إذن، مـا العمـل أمـام هـذا الأثـر السـينمائي الضخـم المتشـابك والمعقـد مـن حيـث الموضـوع الـذي مازالـت تعطـى لـه تفسـيرات وتأويـلات عـدة؟ فقـط كل مـا يمكننـا القيـام بـه هـو الوقـوف عـلى تلـك الخلفيـات والأبعـاد الفلسـفية الحاضرة في الفيلـم مـن خـلال الجـزء الأول والثاني، وهـي متعـددة وغزيـرة في هـذا الفيلـم، لكـن لا يمكننـا أن نقـف عليهـا كاملـة، وكل مـا بودنـا القيـام بـه هـو الوقـوف عـلى الخلفيـات والأبعـاد الأكـثر أهميـة منهـا، محللـين إيـاه تحليـلاً فلسـفياً. إذن فمـا هـي هـذه الخلفيـات والأبعـاد الفلسـفة الحـاضرة في فيلـم «الماتريكـس» The matrix؟

لا شـك أن أي عمـل أو إنتـاج فكـري إنسـاني، إلا وتكـون لـه أبعـاد ثاوية غـير مصرح بهـا، وأود أن أسـمي هـذه الأخيرة بالخلفيـة The background، الـتي سـأقدم لهـا تعريفـاً كمـا عرفهـا مؤسـس نظريتهـا الفيلسـوف الأمريـكي جـون سـيرل John Searle، لأن هـذا التعريـف سيسـاعدنا كثـيراً فيمـا سـيأتي.

فجون سيرل يعرف الخلفية في كتابه Intentionality القصدية ب «هي عبارة عن مجموعة من القدرات العقلية التي تمكن الجميع من التمثل، لأخذ مكان الحالات القصدية التي عادة ما تنبع من مجمل الظروف التي تقوم فيها، إذ الحالات القصدية هي متعلقة بظروف معينة»[٩].

٩- John searle, Intentionality –An Essay in the Philosophy of Mind- ,Combridage, University, Press ١٩٨٣, P: ١٤٣

وما دام الأمر كذلك، فإن أي تفكير[١٠] أو أية حالة عقلية بوصفها واعية أو غير واعية هي تتأسس في عمقها على خلفية ما، فجون سيرل، يقول: «وإني لأعتقد أن قدرتنا على التفكير العقلي والسلوك هي في الجزء الأكبر منها قدرة الخلفية»[١١].

١٠- نزعم في هذا التقرير التحليلي بأن الفيلم هو تفكير وهذا هو ما سنثبته فيما يلي من هذا التقرير.

١١- جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعي، ترجمة سعيد

ومن هذا المنطلق، ففيلم «الماتريكس» هو كله تفكير أو بالأحرى كله حالة عقلية، يختلط فيها الوعي من حيث هو أحداث واعية، واللاوعي من حيث هو أحداث لا واعية، فهل يعني هذا أن الفيلم لا يحمل خلفيات فلسفية؟

ففيلم «الماتريكس» The matrix هو إنتاج سينمائي كبير جدا، إذ تدور أحداثه في إطار تشويقي خيالي افتراضي يدعى عالم الماتريكس صنع من أجل السيطرة على الإنسان وإخضاعه، حتى يمكن استخدامه كمولدات طاقة، فقصة هذا الفيلم/تفكير تبدأ حول شاب اسمه «توماس أندرسون» يكون عمله بالنهار كمصمم برمجيات، لكن مع حلول غسق الليل يتحول قرصان كمبيوتر تحت اسم آخر هو «نيو»، وتحيره أثناء منامه أسئلة مقلقة

الغانمي، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ٢٠٠٦، ص: ١٦٤

عن حقيقة الماتريكس (المصفوفة) من خلال طرح سؤال: ما هي المصفوفة؟ What is The Matrix ؟، فهذا السؤال أعتبره هو أساس الفيلم، لماذا؟ لأنه في الأصل هو سؤال حول الماهية، وبما أنه سؤال عن الماهية، فهو سؤال عن الحقيقة، ولا سؤال عن الحقيقة إلا السؤال الفلسفي كما يقول دولوز، وآية ذلك ما تحمله الكلمة الإنجليزية What is من استشكال فلسفي حول «الماهية»، إذن الاستشكال الذي ينطلق منه الفيلم/ التفكير هو سؤال عن «الماهية»، ماهية ماذا إذن؟ طبعاً ماهية الماتريكس (المصفوفة)، وما دام الأمر كذلك، فنحن لسنا أمام إنتاج سينمائي محض بقدر ما نحن، إن صح التعبير، في خضم كتاب مصور عنوانه «فلسفة الماتريكس»، إذ يصبح الفيلم من هذا المنطلق حسب الباحث البريطاني روبيرت ريد Rupert read الذي كتب مقالة رصينة في هذا الباب، وهي Popular Films As Philosophiy As Therapy A View Wittgensteinian، الأفلام الشعبية كفلسفة وكعلاج وجهة نظر فيدغينشتين، وقبل هذه المقالة، له كتاب تحت عنوان «الفلسفة كفيلم The Film As Philosophiy»، ففي هذه المقالة أكد أن «التفكير في الفيلم بأنه فلسفة»[١٢] وتؤكد هذه المقالة كذلك بأن الأفلام هي جديرة بالاهتمام الفلسفي إلى درجة يمكن اعتبارها عملاً فلسفياً.

فهذا الإشكال المحير والمقلق «لنيو»، سيقوده إلى التعرف على شخص آخر على الشبكة العنكبوتية، هو «مورفيوس»، هذا الأخير الذي سيقدم الدعوة «لنيو» إلى عالم خاص الذي هو عالم سيعرض عليه جوانب من الكشف عن السؤال المحير له عن حقيقة المصفوفة The matrix، فهذا العالم كما هو مبين في الفيلم تشغله الحواسب الفائقة الذكاء، ويمكن تسميته بعالم الماتريكس، حيث أعضاء هذا العالم يعانون من حرب تدور رحاها بين الإنسان والآلات الذكية، إذ استطاعت الآلة والحواسيب تسخيرهم لخدمتها، فهي تستخدم أجسادهم كحقول لجلب الطاقة الحيوية، مما يجعل هذا الفيلم في إطاره العالم هو تنبؤ في المستقبل Predicted in future وهذا ليس بغريب، فالحقبة التي ظهر فيها هذا الفيلم وتم إنتاجه فيها، تزامنت مع النجاح الكبير الذي حققه الذكاء الصناعي وظهور ما يسمى بالآلات الذكية التي أدت بالبعض إلى اعتبار بنية تفكير الآلة هي نفس بنية التفكير الإنساني من حيث الوظيفة (الوظيفية مثلا)، وتزامن كذلك هذا الفيلم مع النقد الذي وجهه رواد فلسفة العقل/الذهن المعاصرة إلى الذكاء الاصطناعي وتنبؤهم بالنتائج السيئة التي يمكن أن يؤدي إليها الذكاء الصناعي في المستقبل من قبيل (توماس نيجل، دانييل دينيت، جون سيرل، فرانك جاكسون). كما لا يجب أن ننسى التساؤلات التي قام بها هيدغر حول التقنية والعلم الذي انتبه إلى التقنية، إلا أنها لا تترك الكائن يكون إلا ما هو عليه بل هي تخنقه، تحد من حريته، إذ يصبح من هذا المنطلق مجرد مستهلك. طبعاً هذا واضح في العملية التنبؤية التي قدمها الفيلم من خلال عالم الماتريكس.

فيلم «الماتريكس» هو كله تفكير أو بالأحرى كله حالة عقلية، يختلط فيها الوعي من حيث هو أحداث واعية، واللاوعي من حيث هو أحداث لا واعية

ولهذا سيقوم «مورفيوس» بتخيير «نيو» بأن يأكل إحدى الحبتين؛ إحداهما ستدخله إلى عالم الماتريكس، والأخرى ستجعل منه إنساناً بسيطاً يرى الأمور على ظاهرها، ويعيش حياة عادية كباقي الناس، إلا أن «نيو» بحكم السؤال/الهم الفلسفي المحرك له جعل منه يأكل الحبة الأولى، لأنه يطمح إلى معرفة حقيقة الماتريكس، ولا يريد أن يعيش حياة عادية كباقي البشر، فهذا بعد فلسفي ذكرني بموقف للفيلسوف البريطاني Russel Bertrand من مهمة الفيلسوف الذي يعرضه في كتابه The problems of philosophy، ولا سيما الفصل الأول منه المعنون بـ «المظهر والواقع Appearance and reality الذي يقول فيه: «بأن الفلسفة هي محاولة في رد الأسئلة المعتادة»[١٣]، إذ تصبح مهمة الفيلسوف حسب برتراند راسل هي الخروج عن المألوف، لأن الفيلسوف لا يرضى بسطحية الواقع. فهذا الدور الذي قام به «نيو» أثناء تناوله للحبة الأولى، فهي «حبة المعرفة» التي لا تضاهيها حبة أخرى حتى ولو كان على حساب الواقع.

هذا الأمر، جعل «مورفيوس» يثق في «نيو» على أنه هو المخلص لهم من هذه الحرب، وهو ما سيجلب لهم الانتصار، وعلى هذا الحدث ستبدأ تفاصيل تدريب

١٢- Rupert, Read , Popular Films As philosophy As Therapy A Wittgensteinian View , ELMOKHATABAT, Numéro ٠٩-Janvier ٢٠١٤ , p: ٥٦

١٣- Russel Bertrand, the problems of philosophy, published ١٩١٢, p: ٤

«نيو» على خوض المعارك التي كان فيها التركيز أكبر على مبدأ حرية العقل والتفكير كما هو واضح في الفيلم، وهذا بعد فلسفي عميق؛ إذ من خلاله يمكن أن نفهم بأنه لا حاجة أسمى من الحرية العقل والتفكير، باعتبارهما قيمتين فلسفيتين ملازمتين للباحث عن الحقيقة، إذ لا قيمة فلسفية أعلى من حرية العقل والتفكير، وهذه قيمة كانطية متضمنة في هذا المشهد، فهذه هي ما ستجعل من «نيو» قادرة على مواجهة الأعداء الذين وهبوا أنفسهم لخدمة الآلات وتسخير البشر للطاعة لا لغيرها.

أما في الجزء الثاني، فسيغلب عليه الطابع الديني أكثر من الطابع الفلسفي، إذ سيلتقي «نيو» بالأب الروحي الذي صنع الماتريكس وهذه الفكرة دينية محضة، فهذا الأب الروحي يجلس في مكتبه المخفي في أحد البنايات العالية، ومكتبه محاط بالشاشات بمعنى له القدرة على مراقبة كل ما يقع في عالم الماتريكس من صغيرة أو كبيرة إلا ويعلم سرها، وعندما وصل إليه «نيو» قال له بأنه يعلم كل صغيرة وكبيرة عليه من طفولته إلى عنفوانه، فهو يعلم الماضي والحاضر والمستقبل، ماذا يعني هذا؟ نعتقد أن هذه القدرة التي هي للأب الروحي هي قدرة إلهية (قدرة التحكم في علم الماتريكس والعلم بسره)، مما قادنا إلى تحليل آخر، وهو الأبعاد الدينية الحاضرة في الفيلم، إلا أننا كما وعدتكم فسأركز على الخلفيات والأبعاد الفلسفية فقط، فالأب الروحي يخير «نيو» في الفيلم، إما ينقذ صديقته «ترينيتي» وينهار عالم الماتريكس بما فيها مدينة zion أو أن يخرج وينجو بروحه، ويبقى حال «الماتريكس» كما هو، إلا أن «نيو» سينجح في إنقاذ صديقته، وسيعود أدراجه محاولاً طبعا الهروب هو وأصحابه من «الماتريكس»، لكن في آخر المطاف اشتعل لهيب الحرب، فأدى تقريباً إلى انتصار غير واضح الملامح لآليات فجأة.

على سبيل الختم:

لقد حاولنا قدر الإمكان أن نبين طبيعة العلاقة بين الفلسفة والسينما، تلك العلاقة التي كثر الجدال حولها ما بين معتبر أن العلاقة هي علاقة انفصال لكون كل واحد من هذين المجالين لديه موضوع خاص به، ومن ثمة لا ينبغي الخلط بينهما، وبين موقف آخر ينظر إلى السينما بوسمها يمكن لها أن تنخرط ضمن موضوعات تأمل الفلسفة، سيما وأن الوقت الذي ظهرت فيه السينما هو الوقت ذاته الذي كانت تفكر فيه الفلسفة في موضوعات من قبيل موضوع الحركة والزمن في الحقبة المعاصرة.

ومن بين هذين الموقفين، تبنينا بكل وضوح الموقف الثاني الذي يقول باتصالية العلاقة، ولعل ما يبرر موقفنا هذا، كوننا قد رمنا إلى تحليل الخلفيات الفلسفية لفيلم «الماتريكس» The matrix الذي سبق وقلت إنه ليس من السهل تحليله نظراً للتشابك وتعقد موضوعه. وعلى أية حال، فهذه مجرد محاولة أردت منها أن أقف على بعض الخلفيات والأبعاد الفلسفية الحاضرة في الفيلم، وبالتالي السعي إلى إثبات العلاقة الاتصالية التي تبنيناها بين الفلسفة والسينما.

لائحة المراجع:

الكتب باللغة العربية:

- جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعي، ترجمة سعيد الغانمي، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ٢٠٠٦
- دانييل فرامبتون، الفيلو سوفي، نحو فلسفة لسينما، ترجمة أحمد يوسف، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى ٢٠٠٩
- عزالدين الخطابي، حوار الفلسفة والسينما، الدار البيضاء، منشورات عالم التربية، ٢٠٠٦
- هنري آجل، علم جمال السينما، ترجمة إبراهيم العريس، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٥

الكتب باللغة الإنجليزية:

- Deleuze, Negotiations ١٩٧٢-١٩٧٢ , New York: Columbia University Press, by Martin Joughin.
- John searle, Intentionality –An Essay in the Philosophy of Mind-,Combridage, University, Press ١٩٨٣.
- Rupert, Read , Popular Films As philosophy As Therapy A Wittgensteinian View , ELMOKHATABAT, Numéro -٠٩Janvier ٢٠١٤
- Russel Bertrand, the problems of philosophy , published ١٩٨١

المجلات:

- بدر الدين مصطفى، الفلسفة والسينما - تحليل نقدي لبعض المقاربات الفلسفية للسينما - مجلة نوى، العدد السابع والستون، ٢٠١١

المقام الشعري والموسيقي والمعماري للحرف العربي

خالد الساعي .... فنان وحروفي سوري.

يقول أبو حيان التوحيدي في رسالته: «إن للخط الجميل وشياً وتلويناً كالتصوير، وله التماع كحركة الراقصين، وله حلاوة كحلاوة الكتل المعمارية». إذن ليس الخط بمظهر جميل للكلمة أو لباساً لها، وإنما هو كيانها المستقل عنها، وهو صورة في بادئ الأمر، لكنه أيضا متحرك وغير ثابت، وبالتالي هو كائن في فضائه، فهو عمارة، ومن جملة هيئاته هنالك شكل واحد قد يتحقق فيه المبنى والمعنى من زاوية ما.

ويقول أبو سليمان المنطقي في رسالة التوحيدي: «لكأنما اشتق هذا الوصف من الموسيقى، لأنه يزن الحركات المختلفة في الموسيقى، فتارة يخلط الثقيلة بالخفيفة، وتارة يجرد الخفيفة من الثقيلة، وتارة يرفع إحداها على صاحبتها بزيادة نقرة أو نقصان نقرة، ويمر في أثناء الصناعة بألطف ما يجد من الحس في الحس، ولطيف الحس متصل بالنفس اللطيفة. كما أن كثيف النفس متصل بلطيف الحس».

الحرف العربي أشبه بعجينة ضوئية تتقمص كل المتاح من المناخات، وتكون صدى لأي محيط توضع

فيه؛ فالخط الكوفي الذي في بغداد ليس هو الذي في مصر (الدولة الفاطمية)، ولا هو بالقيرواني أو الفاسي (من فاس بالمغرب)، ولا هو الأندلسي القرطبي أو الغرناطي، حتى لتأدية تتلون أنواع هذا الخط تبعا لكل بلد ولكل فترة زمنية منذ القرن الأول الهجري وحتى الآن.

يلتقي الخط مع جملة الفنون التي عايشته، بل إن التعالق الكبير مع الصوت والشعر، وبالتالي الشعر وبحوره والمقامات الموسيقية كنتيجة حتمية لتحقيق اللفظ. وإلى بناء شكل الكلمة (الشعر /الصوت) بصرياً، والذي يقع كله في فلك وناظم كوني هو الإيقاع الجوهري (النسبة الذهبية)، الناظم الأساس لانسجام الأشكال والأصوات والأبعاد ضمن المفهوم التقليدي- والذي هو بدوره المنطلق نحو الحداثة وما بعدها- فكل ما في الكون من أشكال وأصوات وموجودات بشتى احتمالاتها تخضع لهذا الميزان، وما القيم المشتقة والتجديدات إلا براعم لذلك الجذر أو تأويلات مبنية على تلك النسبة أو مستوحاة منها، حتى لتكاد (اللغة/ الحرف) أن تكون ميدانا للتأمل، وفي الوقت نفسه تتطوع حسب خيالات الشعراء والمفكرين ضمن علاقة متبادلة أزلية، فيقول القشيري: «تتحول حركات الإعراب إلى شيفرة معبأة بالمعاني العرفانية الموازية لدلالات الحركات ومعانيها؛ فالرفع رفع الهمم إلى الله تعالى، والنصب نصب الأبدان في طاعته، والخفض خفض النفوس تواضعاً له، والجزم جزم القلوب عما

> الحرف العربي أشبه بعجينة ضوئية تتقمص كل المتاح من المناخات، وتكون صدى لأي محيط توضع فيه.



دون الله تعالى، والسكون السكون إليه، والمعرب: هو المتغير من أصحاب التلوين، والمبني: المستقيم الذي لا يتغير وهم أصحاب التمكين. أما البدل، فهو أربعة أقسام؛ بدل كل من كل كناية عن بدل العارفين، حيث تركوا الكل فعوضهم الله الكل؛ وبدل البعض كناية عن بدل العابدين، بدلوا بالمعاصي الطاعات والذات بالمجاهدات؛ ثم بدل الغلط كناية عن بدل المطرودين باعوا نصيبهم من القرب بالحظوظ العاجلة».

يتحول الوجود إلى مسرح للرموز والإشارات، ويتكشف الكون بالحرف وعوالمه، فيحمل كل حرف دلالات شتى، وتتحول الأشكال والعلامات إلى رموز كونية وعرفانية تأملية كما يقول ابن عربي: «إن الحروف أمة من الأمم».

إن جمالية الفن الإسلامي ككل تتأتى من وحدته (هذه الوحدة المتكاثرة)

عندما شرع أبو الأسود الدؤلي بتمييز الحرف عن الشكل، اعتمد الوحدات الزمنية (زمن نطق الحرف / لفظه) كوحدة قياس (وحدة زمنية =نقطة)، وموضع نطقها يحدد موقعها فوق أو تحت أو بين يدي الحرف -أليس هذا بدليل قاطع على أن الحرف العربي هو ارتسام لنطق وزمن وحركة الحرف المنطوق، وبالتالي هي لغة سمعية بصرية حتى أن أداتها (قلم القصب) هو آلة ثنائية الفن. (الناي /القصب)، (الناي =الصوت)، (القصب =الصورة /الحرف)، فالقصب آلة سمعية بصرية، وحسب التوحيدي يقول علي بن عبيدة: «القلم أصم لكنه يسمع النجوى، وأبكم ولكنه يفصح عن الفحوى»، وما يدعم قولنا هو كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي الذي نسق الكلمات حسب مخارج الحروف، فأصبحت كالتالي (ع ح هـ خ غ ق ج ش ض ص س ز ط د ت ظ ذ ث ل ف ب م ء ي)، ولعل الباحث الفرنسي «ايتان سوريو» عندما أراد تحويل الموتيف الخطي الأندلسي المأخوذ من التصاميم في قصر الحمراء لم يأت بالجديد، فقد حول العمل الخطي الزخرفي إلى عمل موسيقي. فمسألة مقابلة الفنون ليست بالجديدة، وأيضا مسألة تحويل الصورة الفنية من حقل إلى آخر واردة حسب رؤية الفنان وخياله. لكن أن تقع الفنون ضمن منظومة واحدة كاحتمالات لجوهر الفن، وكأن الفن (كجوهر) لا يرى دفعة واحدة، بل إن له هالة موشورية تقرأه من خلالها ومن المرآة أو السطح المتاح. فإن كان زخرفيا رأيته كذلك، وإن كان موسيقيا يتجلى بهيئته، وإن كان عمارة أو رقصاً أو لونا. لكن في مستوى معين تتقابل الصور والأصوات والأشكال والهيئات والحركات، فتشق وتتداخل في وحدة (جوهر).

أوليس خط (الديواني الجلي) بزخرفيته وتفاصيله الموسيقية، بل باحتمالات أشكاله (السيفي والخنجري والزورقي) هو بصريا كاستعارة لسلم موسيقي أعيدت

صياغة أشكاله، وهو بدوره - شعريا- يقابل البحر الطويل-والذي أيضا يقابل صوتيا مقام النهوند (الذي هو مقام تطريبي زخرفي) وتنويعات هذا المقام تحتمل التنميق والزركشة، وهو مقام متجول عاطفي فيه التغيرات والصعود والنزول بما يماثل هذا النوع من الخط باختلافات سماكات قلمه وتحولات رسوم حروفه من السميك إلى النحيل، ومن الصاعد إلى النازل. فخط التعليق (الفارسي) الذي يعتبر الخط الطائر أو الأثيري الذي يسبح في الفراغ، ولا يستند في بنائه على السطر، وبالتالي إلى أرض وركيزة يماثل مقام الحجاز ذي المسافات الصوتية المتباعدة المتسقة التأملية، ويأتي مع البحر الوافر.

ومقام الراست العاطفي بما يمتلكه من تغيرات وقوة وجزالة وجدية، يماثل بصريا خط الثلث (العربي الأصيل) ذي الحركات والاهتزازات والتحولات القوية المتينة وهذا على حالة بحر (الرجز)، وهكذا تتوالى التقابلات في الفنون لتطال فن الزخرفة (الهلكار) و......) والزخارف الهندسية



والفسيفساء التي تقابل صوتيا الآلات النقرية كالقانون. أما الزخارف النباتية اللينة اللانهائية الحركة والانسياب والالتفافات، فهي كالآلات الوترية. ومن هنا انطلق «ايتان سوريو» بتحليله للموتيف الأندلسي وتحويله إلى قطعة موسيقية.

يقول فيكتور هوغو: «الخط عمارة تسكن فينا»، ويقول الشاعر الفرنسي المعاصر برنارد نويل عندما رأى أعمال الخط العربي، التقليدية منها والمعاصرة: «ما من لغة تمتلك خطا تشكيلياً يرتبط فيه الشكل بالمعنى كاللغة العربية».

فالكلمة ما أن تكتب حتى تصبح كياناً، شكلاً وكل شكل هو عمارة ذات بعدين أو ثلاثة أبعاد حسب مادتها، ولكل عمارة مناخها ونظامها ووظيفتها وتصميمها الداخلي والخارجي، والناظر للخطوط الكوفية في قصر الحمراء بغرناطة، سيجد التماهي العجيب بين العمارة- البنيان والخطوط على الأفاريز وبكل مناحي المرافق فيها، إن كانت داخلية أو خارجية ما حدا بأحد الباحثين إلى القول: «إن عظمة العمارة والبنيان على روعتها، لتكاد تذوب في الخطوط والزخارف»؛ أي أن حضور العمارة وتميزها، وبمجرد ما تتأملها، وتدخل في مداها، وتأخذك تفاصيلها، حتى تختفي العمارة وتنهض الحروف والزخارف والأشكال.

فالخطوط الموجودة في عبارة «لا غالب إلا الله» مع حواشيها من زخارف نباتية، لتكاد تكون وحدة واحدة، أو أنها تفرعت عن شيء واحد لرهافتها وانسجامها وتساوقها.

ومن جهة أخرى، فالخطوط على جهة القبلة من المسجد الكبير بقرطبة لتبدو كأنها سبكت خصيصا لتلك الفراغات، وتشكلت لتتناسب حصراً مع ذلك الجو الثري من مقرنصات وأقواس وذهب وزخرفة وفسيفساء؛ فالكل يبدو واحد، والواحد بدوره متمايز ومختلف.

إن جمالية الفن الإسلامي ككل تتأتى من وحدته (هذه الوحدة المتكاثرة)، وهنا يقول ابن عربي: «وفي كثرتي شاهدت وحدتي التي تعالت وجلت أن تقاس بوحدة»، فهذه الوحدة تتأتى من الفلسفة والفكر الإسلامي، وهو أن للوجود خالقاً واحداً فرداً وما الخلق إلا فيض منه. ومردها إليه وإلا لماذا تتشبه بالخالق، ونستعير أسماءه كالكريم والحليم والودود، إلا تقربا نتقرب إليه بصفاته، وهذه الصفات إحدى صور خلقه التي كلها تؤول إلى واحد أحد. وهذا الفكر العرفاني أضاف بعداً آخر على اللغة والخط على حد سواء، وحملها قيما وإسقاطات ومقاربات. فصار الحرف ككيان مادة بصرية تستقبل أحاسيس واقتراحات خيال الشاعر والمفكر، فغدا كل حرف يحمل معاني على كل صعيد، فعلى المستوى العرفاني يحمل حرف الألف الدلالة على المطلق (الله) على اللانهائية، على الفردانية. وعلى حساب الجمل يدل على الرقم واحد (١) على الذات الإلهية المنزهة عن الصفات، وهو أعلى رقم وأول رقم (هو الأول والآخر)، حيث تؤول إليه الأعداد، وهي الصوفي الذي بلغ مرحلة الفناء. كما أن كل الخلق مرده لله، ومثلاً حرف الميم الذي يرمز للرسول (صلى الله عليه وسلم)، وهو الدائرة المغلقة (لأنه خاتم الأنبياء)، وهو مدينة العلم. ورقمه (٤٠) على حساب الجمل، وهو سن النبوة. وهكذا حتى نهاية الأحرف، على أن الشعراء غالوا في ذلك، وهاموا بالحرف واعتبروه فضاء للاكتشاف والبعض عده سر الوجود كالحروفيين (عماد الدين النسيمي البغدادي) وأتباعه الذين عدوا الحرف سر أسرار الخلائق بما ينطوي عليه من دلالات ومعرفة باطنة، ولا ننسى فضل الله بن محمد التبريزي (الحروفي) الذي ضمن الحرف الدلالات العرفانية واعتبره بوابة المعرفة.

أثرى في الجانب الشعري كل من ابن عربي والحلاج وابن الفارض، الحرف بأبعاد جديدة وألبسوه أثواباً وهيئات لا حصر لها

ولو نظرنا إلى الجانب الشعري في ابن عربي والحلاج وابن الفارض، فإننا نراهم أثروا الحرف بأبعاد جديدة وألبسوه أثواباً وهيئات لا حصر لها فقد صنفه ابن عربي حسب العناصر الأربعة. فيحتمل الحرف البرودة أو الحرارة واليبوسة أو الرطوبة، وقد يكون الحرف بين عالمين مظلم رطب - حار هوائي. وأخضعه أيضا لترتيب آخر، فقد عده مرآة درجات الوجود وطبقاته، فصارت الحروف لها منازل أربع؛ المنزلة العلية للفرد الصمد، والمنزلة التي تلي للأنبياء، وثم الصالحين فالعامة.

قد يبدو هذا حمل ثقيل على الحرف تم إسقاطه عليه، لكن في نظري إنها سيرورة حتمية نظراً لعمق وثراء اللغة ويقابلها تعدد أنواع الخط العربي بشكل كبير يساير



غنى اللغة، ويخلق معها حالة من الإبداع المتبادل، فنرى بعض الشعراء يتغزل بالحرف كموجود، ونرى الخطاط يجود النص المكتوب ليرق لمستوى المعنى كما يقول جلال الدين الرومي: «الحرف معنى ومبنى» شكل وروح - ماء وطين - الشكل هو ما نعرفه ونلمسه والروح - الماء - هي المعنى -

يقول ابن الفارض:

إذا ما التقينا للوداع حسبتنا
لدى الضم والتعنيق حرفا مشددا

فاصبح الحرف كائنا حسيا، يحل محل الإنسان، ويحمل شجونه ومكابداته وهواه، ومن طرف آخر يقول ابن المعتز:

وكأن السقاة بين الندامى
ألفات على السطور قيام

فأصبح الناس عنده يمشون على السطر المستيقظ المستقيم منهم هو كالألف، فالسقاة يجب أن يكونوا كالألفات لأن (الميل القسام فلا تمل) كما يقول النفري. أما بقية الثملى، فهم حروف لها درجات من النشوة والهيام.

وحتى لتسبغ أشكال الحروف على البشر فيوصفون كما لو أنهم حروف أو أن الحروف تدل على أحوالهم:

أرى من صدغك المعوج دالا
ولكن نقطت من مسك خالك
فأصبح دالها بالنقط ذالا
فها أنا هالك من أجل ذلك

وقد يصبح للحرف أو الاسم قوة فتبرأ مصابا، أو ليست الأسماء إشارة للموجودات وللأفعال والطاقة، وهنا يقول ابن الفارض:

ولو خضبت من كأسها كف لامس
لما ضل في ليل وفي يده نجم
ولو رسم الراقي حروف اسمها على
جبين مصاب جن أبرأه الرسم

والحروف قد تكون ملاذاً من الدنيا واستبدال العشق الدنيوي الزائل بالأبدي السرمدي، فيقول جلال الدين الرومي: «إذا لم يجد طائر عشقك متسعا في هذا العالم فلتطر نحو قاف القرب»، حيث القاف (رمز للقرآن)، (قاف والقرآن المجيد)، والقاف هي القرب والقلب وعين العقل؛ فعندما يقترب العقل والقلب من القاف يتحقق الوصال الأبدي. ويعود جلال الدين الرومي ليقول: «فتحت عيني مثل هاء وجلست مثل الشين في العشق»، ومن طرف آخر يطل الحلاج بقصيدة لطيفة سلسة تتبادل الحروف والكلمات أداءها الوظيفي، وتكرس بعضها ليتجلى المعنى:

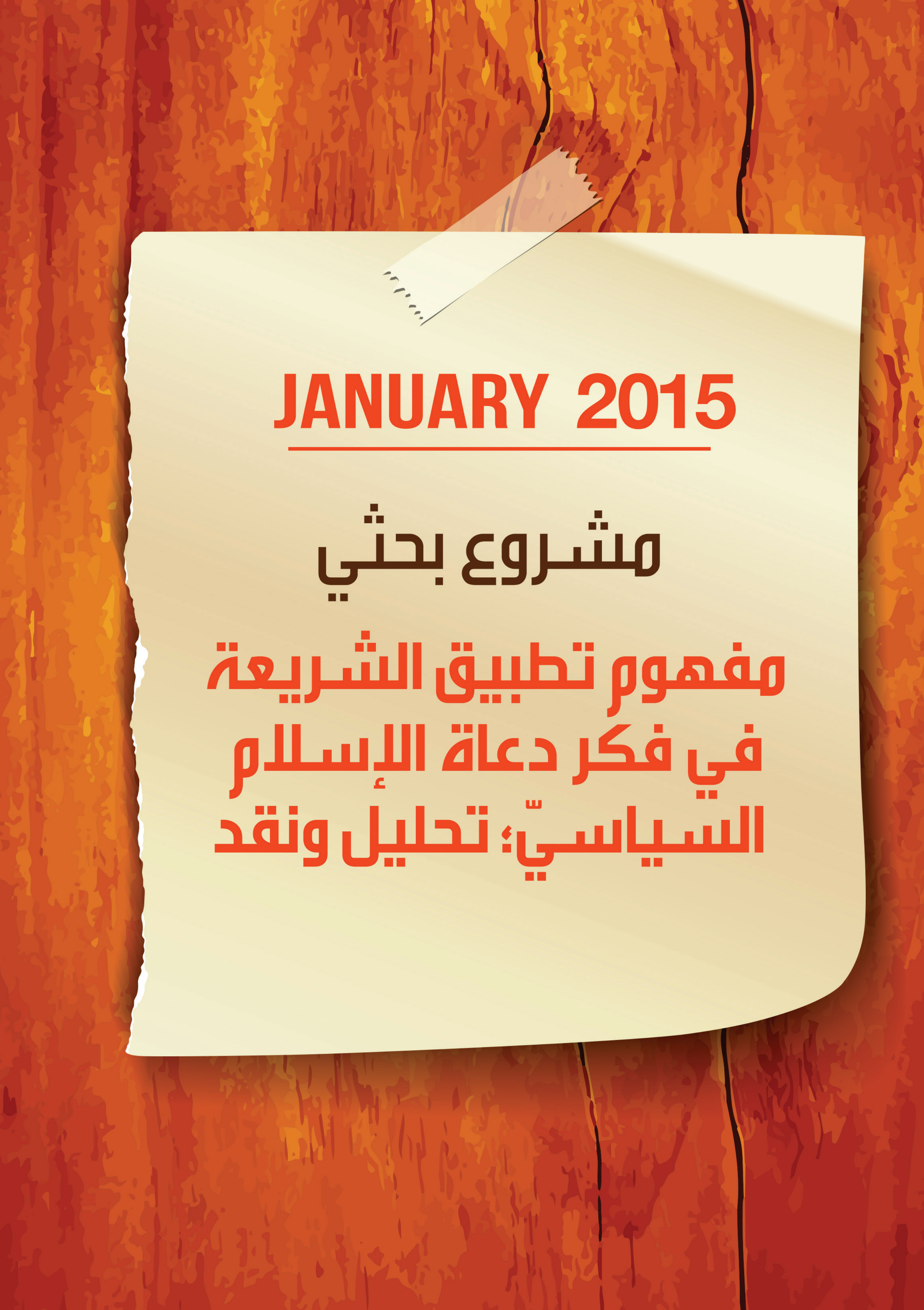
كتبت إليه بفهم الإشارة
وفي الأنس فتشت نطق العبارة
كتابا له منه عنه إليه
يترجم عن غيب علم الستارة
بواو الوصال ودال الدلال
وحاء الحياء وطاء الطهار
وواو الوفاء وصاد الصفاء
ولام وهاء لعمر مداره
على سر مكنون وجد الفؤاد
وخاء الخفاء وشين الإشارة

ولكن الحلاج بدوره يذهب عميقا، فيوغل في الإشارة والتأويل:

ثلاثة أحرف لا عجم فيها
ومعجومان وانقطع الكلام
فمعجوم يشاكل واجديه
ومتروك يصدقه الأنام
وباقي الحرف مرموز معمى
فلا سفر هناك ولا مقام

إذن في فنوننا المركزة على الوحدة (كمفهوم) وعمليا على النسبة (١) إلى (١/٦١٨) في السطوح، وقد عد الرقم الذهبي نتيجة لنسبة الضلع الصغير على الضلع الكبير - المساوية لنسبة الضلع الكبير على مجموع الضلعين. وفي ذلك تعبير عن نظرية أو مبدأ الانسجام- انسجام الحد الأقصى للوحدة (المربع) مع الحد الأقصى للتباين (المتناغم) (المستطيل)، وهذا ما طبق على بناء قصور بني الأحمر بغرناطة كفن ثلاثي الأبعاد وعلى الخط العربي والزخرفي كثنائي البعد وعلى الموسيقى الشرقية في نسبة القرار للجواب- والفراغ للامتلاء وحتى في النغمات المفردة- وأيضا في الحرف المخطوط في نسبة الطول للعرض ونسبة الطول للزاوية. فغاية ما يكون الشكل في أعلى انسجامه هي عندما تنطبق عليه تلك النسبة- ولا يفوتنا القول، ينطبق أيضا على الشعر وموازينه ووحداته الأساسية (تفعيلاته).

على أن كل ذلك لم يكن في مجالات الفن محصوراً على الخط والزخرفة والعمارة والموسيقى والشعر، بل تعداه للرقص والحركات في الفراغ، إلى الأشكال الفنية التطبيقية والخدمية.


JANUARY 2015
مشـروع بحثي
مفهوم تطبيق الشـريعة
في فكر دعاة الإسـلام
السياسـيّ؛ تحليل ونقد

الشاعر اللبناني محمد علي شمس الدين لمجلة «ذوات»:

الشعر العميق هو شعرٌ استراتيجيٌّ لا يلحق بالحوادث، بل يسبقها!

حاوره: عبد اللطيف الوراري

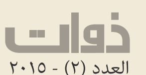
هو إحدى الشخصيّات القلقة في شعرنا المعاصر، لكنّنا لا نعدم في رؤيته للعالم مخايل الإيمان، الحبّ والأمل. لذلك نشعر، ونحن نقرأ شعره، بأنّه قريبٌ منّا، قريبٌ من روحنا اليوم، وهي تواجه عالماً أقلّ أماناً وأكثر جشعاً وعنفاً. يؤمن بأنّ القلب البشري هو المستقبل، وسوف يهضم الآلة العنكبوتية التي أدخلتنا في حياة قاسية من العلاقات والأسئلة. وما دام الأمر كذلك، فإنّ القصيدة تظلّ حيّةً، مثل «برق في ثياب الشجرة».

في هذا الحوار، يتحدّث صاحب «قصائد مُهرّبة إلى حبيبتي آسيا»، وابن الجنوب اللبناني، الشاعر محمد علي شمس الدين، بأناقته، وثبات عوده، ورؤيته السارحة التي كسرها الإعياء ذلك الصباح بمدينة الدار البيضاء، كما غشيها شيء من غبش الطريق وحكمة الخسارات، يتحدّث.. ويتحدّث عن تجربته الشعرية، ومراحل تطوُّرها، والأسئلة التي تؤرقها، إنشاءً وتلقّياً، مؤكّداً أنّ «الشعر العميق هو شعرٌ استراتيجيٌّ لا يلحق بالحوادث بل يسبقها»، وأنّ الكثير لا زال أمامه ليقوله، رغم الشيخوخة التي لم تزِدْ قصيدته، بغنائيّتها الخاصة وبرقها الموجع، إلّا خِبْرةً وحيويّةً وشباباً.

***عبر هذه المسيرة الطويلة من كتابة الشعر ومعاناته، ومن عبور اللغة وتاريخها الحديث، أين أنت الآن؟**

بدأتُ الكتابة باكراً، في الثانية عشرة من عمري. كنْتُ أليف البراري والأصوات في ريف ساحر في قريتي (بيت ياحون) في الجنوب اللبناني. شراكةٌ بدائيّة كنْتُ أعيشها مع التراب والحجارة وحيوانات المنزل وصوت المؤذن. كنْتُ في فردوس ما، حاولْتُ التعبير عنه بالكلمات. ومن بعد ذلك، حاولْتُ استعادته بالشِّعر. بدأْتُ بالقصص القصيرة، ثُمّ بالحكم والأقوال المختزلة، ثُمّ وصلْتُ إلى القصيدة. القصيدة جاءت بنتيجة احتكاكي الجسديّ بالعناصر المحيطة بي، والإحساسي والعقلي بشؤون كثيرة وكبيرة منها الله، والخَلْق، والرُّوح والحبّ.

جذبني، وأنا فتىً، أبو العلاء المعرّي، في آلامه وشكوكه، بِخاصّة منها ألم العقل، فكتبْتُ أوّل ما كتبْتُ أبياتاً تُنْسج على منواله في الشكّ والسؤال واللغة؛ ثُمّ استهواني أبو حيان التوحيدي في 'المقابسات'، وكنْتُ قد قرأتُ ذلك كلَّه وسواه، في مكتبة جدّي الشيخ في القرية. وبعد ذلك استهواني جدّاً ألبير كامو Albert Camus في كتابه «الغريب» L'étranger، فقرأته عشرات المرات، ومن شدّة تأثيره في نفسي انتابني إحساسٌ بأنّني أنا هو «الغريب»... ثُمّ توالت الأيام والقراءات والأسفار والتحوُّلات ومعها الكتابة الشعريّة حتى يومنا هذا.



أعتقـدُ باختصـار أنّ شـعري مـرَّ بمرحلتيـن: المرحلـة الأولى، الـتي أسّسـها الديـوان الأول «قصائـد مُهرّبـة إلى حبيبـتي آسـيا»، الصـادر عـن «دار الآداب» في بـيروت عـام ١٩٧٥، وهـي مرحلة الهجـوم علـى العالـم باللغـة الوحشـية، أُسـميها المرحلـة الوحشـيّة، حيـث اللغة مُسـنّنة كأنيـاب سـمك القـرش، وكلّ شيء في القصيـدة، مـن صـور مركّبـة ومعـانٍ ملتبسـة، وإيقاعـات متدافعـة... كلّ شيء محمـولٌ في مراكـب اللغـة الهائجـة، مثـل قـولي:

«للنّسْرِ الجائعِ
للبلبل في المطر الوحشيّ
وللطفل المذبوح على عتبات النّهْرِ
لموسيقى الأفلاكِ
وللفوضى الكونيّةِ
أنزف من رئتيَّ الشِّعْرَ
وأرفعه كالجرح الشاحِبِ في نافورة هذا العصر
وأفضُّ دمَ الأشجار
أفضُّ دمَ الأمطار
أشقُّ ضريح النار بحنجرتي
فأنا الشقّاف الآسرُ
والمظلمُ في الآبار
أنا الجَرَسُ المهدومُ...»

(مدخـل قصيـدة 'فاتحـة للنـار في خرائـب الجسـد'، مـن ديـوان «قصائـد مهرّبـة..»)

القصيدة جاءت نتيجة احتكاكي الجسديّ بالعناصر المحيطة بي، والإحساسي والعقلي بشؤون كثيرة وكبيرة منها اللّه، والخَلْق، والرُّوح والحبّ

كان المعنـى متلاطمـاً، والصـور متراكبـة، واللغـة عارمـة، والإيقاعـات قويّـة كطبـول في الغابـة...

هـذه هـي المرحلـة «الوحشـيّة» لـ «قصائـد مهرّبـة إلى حبيبـتي آسـيا»، ومـن بعدهـا جـاء ديـوان «غيـم لأحـلام الملـك المخلـوع» عـام ١٩٧٧، وصـولاً لديـوان «الشـوكة البنفسـجيّة» (دار الآداب ١٩٨١).

المرحلـة الثانيـة هـي مرحلـة التأمّـل والصمـت، وتبـدأ بديـوان «أناديك يـا ملـكي وحبيـبي»، وتصـل إلى آخـر ديـوان صـدر لي في فبرايـر (شـباط)عام ٢٠١٢ بمجلـة «دبي الثقافيـة» بعنـوان «ينـام عـلى الشـجر الأخـضر الطـير». إنّهـا مرحلـة التأمـل الوجـودي والديـني والانخطافـات الروحيـة العرفانيـة، حيـث الصمـت مقـام.. وألخصهـا بقـولي، مـن قصيـدة «ذكـر مـا حصـل للنـبي حـين أحـبّ» (مـن ديـوان «طيـور إلى الشـمس المـرّة»، الآداب ١٩٨٤):

«... كان يلزمني كي أفسّر هذا العذابَ
قليلٌ من الشعر
لكنّني لم أكُنْ شاعراً
ما الذي كان يفعله الشعراء مثلي لكي يَصِلوا؟
إنّها حالتي:
أرى لا أقولُ

سأروي لكم سرّها فاسمعوني:
لم يكن في البداية إلّا الظلامُ
وروح ترفرف مثل الحمام على الغَمْرِ
والله مبتهجٌ وحدهُ
ثم جاء الكلامُ
كان بَرْدٌ وحُمّى يلفّان جسمي
وأنا في ردائي غريبٌ ومختَطَفٌ
كيفَ أروي الذي كانَ منّي
وأبعدُ من لغتي نشوتي والسلامُ».

*** يطالـع القـارئ في دواوينـك «وجعـاً»، في البحـث عـن الـذات وكينونتهـا ورغبتهـا في قـول مـا لا «ينقـال»، إلامَ ترجـعُ هـذا الوجـع؟**

كلّ شيء يحـدث هنـا في الصـدر، الحـبّ والرهبـة والوجـع والفـرح والضـوء والظلمـة والشـبع والجـوع... وكلّ شيء، كلّ شيء: أمـا الشـعر، فهـو انبثـاقٌ مفاجـئ وغـلّاب مـن الصـدر: الكلمـات تشـبه الأنفـاس؛ بـل هـي شـبيهة بالحُبَيْبـات التـي تتكـوّر فـوق سـطح سـائل بـركاني في وعـاء موضـوع تحـت نـارٍ حاميـة: الشـعر فـوران النفـس القلقـة. نعـم، ثمّـة وجـعٌ، حـين تحصـل العمليـة الشـعرية، لكنّـه وجـعٌ مـن أجمـل وأمتـع أوجـاع الكائـن البشـري.. ولا يشـبهه إلا وجـع الـولادة: في كل الأحـوال، كلّ تحـوُّلٍ في الحيـاة الإنسـانية الفرديـة أو الجماعيـة يصاحبـه بالـضرورة وجَـعٌ.

نعم، ثمّة وجعٌ، حين تحصل العملية الشعرية، لكنّه وجعٌ من أجمل وأمتع أوجاع الكائن البشري

إنّ ثـورات «الربيـع العـربي» عـلى سـبيل المثـال، مصحوبـة بالأوجـاع. أسـمّيها «أوجـاع الربيـع».

*** يعتـبرك الكثـير مـن الدارسـين كواحـدٍ مـن القلّـة الهائلـة الـتي سـاهمت في تطويـر القصيـدة العربيّـة، هـل تعتقـد أنّ هنـاك «أزمـة معنـى»؟ وهـل في ضيـاع المعنـى مـا يُشـير إلى ضيـاع التاريـخ واللغـة والهويّـة أليغوريّـاً/ رمزيّـاً؟**

هنـا مربـط كلّ مـا أكتـب، بـل هنـا مربـط الشـعر والفكـر والديـن والوجـود بكاملـه. ولعـلّ هـذا السـؤال الخطـير يصلـح ليكـون عنـوان كتـاب بكاملـه. أسـتطيع أن أجيـب عـن هـذا السـؤال إجابـات متعـددة، بـدءاً مـن مناقشـة «المعنـى» مـا هـو؟ وهـل هـو؟ انتهـاءً بالتباسـه، ونسـبيّته، وتداخـل ألوانـه في الوجـود واللاوجـود... إلـخ. ولكنّـي أؤثـر هنـا الإجابـة بمقطعـين مـن قصيـدة جديـدة مقطعيّـة بعنـوان «مجـاز».. سـتظهر في ديـواني الجديـد القـادم بـإذن اللـه، وهـو بعنـوان «بـرق في ثيـاب الشـجرة».

مجاز (١)

كأنّما الوجود واضحٌ
كحبّة المطر
وقاطعٌ كالسيف أو كالحقّ
فهذِهِ الرياحُ لا تبكي على أحدْ
وهذه الغيوم لا تحنو على القتيلْ

وكلُّ ما في الأمر أنّنا
نريدُ ما نقولْ
ولا نقولُ ما نريدْ
(٢٩-١١-٢٠١٢)
مجاز (٢)

نعيش غربتين: غربة المجاز حينما يضيع في الحقيقة
وغربة الحقيقة التي تضيع في المجاز
كأنّما الإعجازُ أن تظلَّ صامتاً
وأن يدير مُلْكَكَ الخَدَمْ
(١-٢-٢٠١٣)

*** ما هي المصادر الكتابيّة والمعرفيّة التي تستند عليها في كتابتك؟ وفي مواصلة نحت تجربتك؟**

أنا قارئٌ دائمٌ وصامتٌ وليليٌّ للقرآن، وغالباً ما يقشعرّ بدني وأُصاب بالانخطاف عند قراءته أو سماعه. بعد ذلك أنا قارئٌ لكلّ شيء: في التواريخ والسِّيَر المتنوعة القديمة والحديثة، العربية والعالمية؛ فضلاً عن قراءتي الأكاديمية للتاريخ من خلال شهادة الدكتوراه في التاريخ الإسلامي القديم، التي أحملها من الجامعة اللبنانية... أقرأ الفلسفة بكافّة وجوهها بكثرة. أقرأ جميع أنواع الآداب من شعر ونثر وقصة ورواية ومسرحية، بالعربية والفرنسية، وبالترجمات من جميع اللغات، القديم والحديث. عاشقٌ للسينما، وعاشقٌ بامتياز للفنون التشكيلية، ولديّ قصائد لكلّ من: غوغان، فرانز مارك، المرأة التي فرّت من لوحة سلفادور دالي، ولي صداقاتٌ قويّة مع فنّانين تشكيليين مهمّين عرب ولبنانيين. أصغي للموسيقى وأقرأ الوجود.

أنا قارئٌ دائمٌ وصامتٌ وليليٌّ للقرآن، وغالباً ما يقشعرّ بدني وأُصاب بالانخطاف عند قراءته أو سماعه

أبرز أصدقائي في الإبداع هم: امرؤ القيس، طرفة، المعري، المتنبي، التوحيدي، جبران، السيّاب، الماغوط، البياتي، أنطونيو ما تشادو، أنطونان آرو، كوبولا، مارلون براندو، فان غوغ، بيكاسو، دالي، ميرو، أصداء السيرة الذاتية لنجيب محفوظ، يوسف حبشي الأشقر، نيرودا، صلاح عبد الصبور، سعيد الكفراوي، جاك بريفير، الجاحظ، يوسف إدريس مسبوقاً بتشيكوف، ماركيز، كورتاثار... الإرث الصوفي الإسلامي: العطّار النيسابوري، حافظ الشيرازي، جلال الدين الرومي، الحلّاج، السهروردي وسواهم.

*** يعتقد أنّ الشيخوخة تسهم في جعل التجربة الإنشائية تتقهقر، لكن نشعر بأنّك كلما طال بك العمر ازددْتَ بهاءً واكتمالاً عمّا قبل. هل لهذا الأمر ارتباط بخيرة اليد والقلب والرؤية؟**

أنا صاحب أطوارٍ شعريّةٍ وتحوُّلات. هذه المسألة أُحِسُّ بها ذاتيّاً بقوّة، والدارسون لشعري يرصدونها ويشيرون إليها باستمرار. هناك دراسات بيانية مرسومة لتطوُّر وحياة بعض الكلمات، المفاتيح في قصائدي، ابتداءً من الدم وانتهاءً بالطير، مروراً بالماء والريح،... (ورد ذلك بشكل أساسي ومفصّل في أطروحة الدكتوراه باللغة الإسبانية حول شعري، بجزئين من ٩٠٠ صفحة، أعدّها الدكتور حسين علي أمين، وأجيزت بامتياز في جامعة الأوتونوما في مدريد عام ١٩٩١، تحت عنوان: محمد علي شمس الدين في إطار الحداثة الشعرية: حياة وآثار).

يعود ذلك في نظري إلى عوامل أهمّها القلق الدائم تجاه القصيدة، واعتباري لقصيدتي هي التحدي الأكبر لي شخصيّاً. سأُدْلي بسرّ: أنا لا أفكّر بالشعراء الآخرين، مطلقاً. أعني لم أعتبر أحداً منهم، مهما كبر اسمه وصيته، خصماً لي أو منافساً، أو خطراً عليّ.. لا أعيش حسَّ المنافسة لا أعيش حسَّ المنافسة إلّا مع قصيدتي. أنا خصم نفسي. حين يحدث حدثٌ جللٌ، كالحروب، والهزّات والثورات، أهرع إلى قصائدي لأرى هل كنتُ رأيت؟ ما زلت حتّى هذه اللحظة، وبعد ١٣ مجموعة شعرية أعيدت طباعتها مرّاتٍ عديدة، ما زلت أرتعب من القصيدة ولا أنام. أخاف. نعم، أخاف جدّاً من القصيدة. القصيدة مرضي وشفائي حيث لا شفاء. وأنا قارئٌ نَهِمٌ ومتأمّلٌ دائماً في الحياة. متأمّلٌ في صيرورات الأفراد والجماعات والأرض والأفلاك... والقصيدة هي سلاحي الوحيد، والوحيد، والوحيد في مواجهة كلّ شيء. لذلك لا أنام على مجدها، ولا على نجاحها، ولا على إنجازها. أنا دائماً متربّصٌ بالقصيدة وأنتظرها.

بالمناسبة، عددٌ لا بأس به من الشعراء العرب المكرّسين بأسمائهم، عاشوا لسنواتٍ طويلة، يستعيرون من أنفسهم ولا يُجدّدون. نزار قباني الذي أُحبّ جزءاً من شعره عاش سنواته العشر أو العشرين الأخيرة بلا أيّ هاجسٍ للتجديد، ويستعير من ماضيه بيسر وخفّة، وهناك شعراء آخرون من أعلام الروّاد ما زالوا يعيشون بيننا حتى الآن (أطال الله في عمرهم)، لكنّهم ماتوا تجديديّاً وإبداعيّاً من عشرات السنوات. محمد الماغوط الذي شغفْتُ بدواوينه الثلاثة الأولى شغفاً لا مزيد عليه، مات إبداعيّاً بعد هذه الدواوين، حتى أنّ قارئه يعجب منه ويسأل: هل هذا هو عينه ذاك؟ وقد كتبْتُ يوم رحيله مقالةً طويلةً في تجربته الشعرية في مجلّة «العربي» بعنوان «الماغوط الأول والماغوط الثاني».

> أنا صاحب أطوار شعريّة وتحوّلات. هذه المسألة أُحِسُّ بها ذاتيّاً بقوّة، والدارسون لشعري يرصدونها ويشيرون إليها باستمرار

على الروّاد الباقين على قيد الحياة اليوم الانتباه لهذه المسألة الخطيرة. ثمّة موْتٌ إبداعيٌّ غالباً ما يسبق الموت الجسدي، يعاني منه الكثير من الشعراء. إمّا يتعبون، أو يستريحون إلى الشهرة وبريق الإعلام، أو تفرغ الشحنة الإبداعية. والأغرب أنّ الأكثرهم ضوضاءً هم اليوم الأقلّ إبداعاً.. فتأمَّل.

*** في نظرك، ما هي وظيفة الشعر اليوم؟**

للشِّعر وظائف كثيرة، وفي الوقت نفسه، ليس له وظيفة. من وظائف الشعر المتعة والاحتفال بالجمال، وتحريك المُخيّلة، وتحريك الذاكرة، وإيقاظ النفس البشريّة على شتّى المعاني، والتمتُّع بالموسيقى، وبالإنشاد، والتعبير عن المعنى والحيرة، والسؤال في الوجود والعدم، والتعبير عن اللا معنى أيضاً ومتعة النفس وألم العقل.. إلخ. إذن: القصيدة تخاطب الذات والوجود بشتّى أنواع الخطابات.

اليوم، وبعد منافسة فنونٍ كثيرةٍ للقصيدة، منها الرواية والقصة والسينما والمقالة والمسرحية، وبعد دخول الشبكة العنكبوتية لا على حفظ القصيدة إلكترونيّاً فحسب، بل على تأليفها أيضاً آليّاً وتفاعليّاً... أرى أنّ دور القصيدة الأساسي اليوم هو أن تبقى «كائن اللُّغة» الخاص، أي «حارسة اللغة»... مهما تطوّرت الفنون والعلوم.

*** هل تعتقد بأنّ الشعر لا زال قادراً على الوجود، وعلى المساهمة في بعث الأمل والتفاؤل في زمنٍ لا شعريٍّ؟**

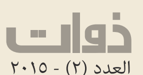
هناك فئةٌ كلبيّةٌ من الناس تعتبر أن الثقافة بشكل عام، والشعر مرضٌ اجتماعيّ



يرى كثيرون أن التطوُّر الآلي والتقني، العولمة والشبكة العنكبوتية، عصر الاستهلاك السريع والتحوُّلات البرقية، مُنافسات الفنون، ودمار اللغات وتهافتها أو هلهلتها.. كلّ ذلك أدّى إلى وضع الشعر في مرمى صعب، أو حالة حرجة. والحال هو أنّ الفلاسفة الألمان وعلى رأسهم هايدغر أشاروا إلى موت الشعر كمعطى تزييني للفلسفة. القصيدة هي أصلٌ وجوديٌّ في اللغة، وهي أصلٌ وجوديٌّ في الفنّ، وهي أصلٌ وجوديٌّ في الوجود. لذلك، هي تتغيّر وتتحوّل ولا تموت: لأنّها هي جوهرٌ بشريٌّ لا يزول إلا بزوال الإنسان. ولنا أن نسأل مع سيادة الشبكة العنكبوتية والعالم الرقمي: هل ستبتلع الشبكة الإنسان الذي أوجدها أم أنّ القلب البشري هو الذي سيبتلعها؟ قال ذات مرة الشاعر والمسرحي والممثل الفرنسي أنطونان آرتو، إنّ الإنسان سيبتكر وحشاً في المختبر يأكله. أعتقد أنّ القلب البشري سيهضم الآلة العنكبوتية وليس العكس؛ لذلك القصيدة حيّةً.

*** إذا طُلِب منك كشاعر، ما الذي بودّك أن تقوله لمن يُجاهرون بعدائهم للثقافة والشعر في زمننا العربي؟**

هناك فئةٌ كلبيّةٌ من الناس تعتبر أن الثقافة بشكل عام، والشعر مرضٌ اجتماعيّ. أريد أن أقول ما يلي: إذا نظر الأعمى إلى الشمس وقال: ما أشدّ الظلام !.. هل يُؤثّر ذلك في الشمس ويُؤدّي إلى غيابها؟ كيف تتصوّر شجرةً أو حتّى صخرة، بلا شعر؟ فكيف بالإنسان؟؟...



الحلقة الأولى:

مدخل للعادات السبع

العادة وتغيير مسار الشخص: تأملات في الوضع التربوي العربي الراهن

هل تراعي برامجنا التعليمية في الوطن العربي، من مدخلاتها إلى مخرجاتها، تنمية القدرات الذاتية للمتعلم؟ هل تراعي هذه البرامج أثناء عملية النقل الديداكتيكي الطاقة الكامنة في الإنسان قصد تطويرها ؟ ما هي العادات التي تترسخ لدى المتعلم حالياً من خلال هذه البرامج؟

إن تفصيل، أو بالأحرى، مقاربة هذه القضايا تقتضي توضيح بعض المفاهيم أولاً، ثم ربطها بالواقع الحالي التعليمي لمدارسنا، قبل إبداء الرأي حولها ومحاولة طرح البديل الممكن.



بقلم:
أحمد العمراوي
باحث وشاعر مغربي

إن تفصيل، أو بالأحرى، مقاربة هذه القضايا تقتضي توضيح بعض المفاهيم أولاً، ثم ربطها بالواقع الحالي التعليمي لمدارسنا، قبل إبداء الرأي حولها ومحاولة طرح البديل الممكن.

يأتي المتعلم للمدرسة محملاً بتمثلات قد تتحول إلى عادات تترسخ لديه مع الزمن عبر برنامج محكم، يتأثر سلباً أو إيجاباً بمحيطه العام والخاص. عادات تصبح جزءاً لا يتجزأ من ذاته، يصعب عليه الانفصال عنها إلا عبر تغيير الرؤى الخاطئة، وهذا ما يسعى إليه كل تعليم يتأسس على قيم كونية تراعي الإنسان أولا وقبل كل شيء.

والتمثل عبارة عن صيغة من المعرفة، محددة وموزعة اجتماعياً، تتوفر على توجه واقعي إجرائي، وتهدف إلى بناء حقيقة أو واقع مشترك داخل مجموعة أو سياق اجتماعي»[١]، وهو يعبر عن صيغة من المعارف الداخلية التي يعمل المتعلم على تشغيلها ضمن وضعية معينة، عندما يكون أمام موضوع أو ذات مطلوب منه أن يقاربه ويستدمجه. إن المتعلم يعمل عن طريق التمثل على بَنْيَنَة المعرفة على مستوى ذهنه، بعد أن كانت محددة ضمن سياق واقعي مادي؛ بمعنى أن لكل متعلم جهازه التمثيلي الخاص، حسب طاقته الاستيعابية وقدرته على التجريد، يعمل على تحويل الصور المادية إلى قوالب معرفية قصد إعادة تشكيل الواقع من جديد[٢]. فكيف يتشكل هذا الواقع الجديد ليتحول إلى عادة؟

العادة من التعود، يقول ابن منظور صاحب اللسان: «تعود الشيء وعاده وعوده معاودة وعوادا واعتاده واستعاده؛ أي صار عادة له... والمعاد المصير والمرجع» (اللسان مادة عود). هذا عن الأصل اللغوي العربي. أما الاصطلاح الذي نقصده في حديثنا، فهو ذلك الذي تحدث عنه ستيفان. ر. كوفي، صاحب كتاب العادات السبع، والذي يعرف العادات بقوله:»العادات هي نقطة التقاء وتقاطع بين المعارف والمهارات والرغبات»[٣] ولعل الجمع بينها هو ما يكون العادة. قد يختار الفرد منا الطريق الذي سيسلكه في مراحل محددة من عمره، إلا أنه يكون مجبراً على اتباع آراء وأفكار الآخرين قبل الاستقلال الذاتي، وهذا ما يشكل الرغبات التي ستتنمى بالمهارات من خلال تمرير المعارف التعليمية. والسؤال الكبير الذي يطرح في تعليمنا هو: متى تتكون الشخصية المستقلة لدى المتعلم في وطننا العربي؟ وهل تراعي طريقة التعلم هذا الأمر؟ وهل تستجيب برامجنا التعليمية لمتطلبات العصر في ارتباطها بتنمية الشخصية الفعالة؟

يحدد جان بياجي مراحل النمو الذهني للفرد (الطفل) كالآتي[٤]:

- الفترة الحسية الحركية: من الميلاد إلى السنة الثانية؛ أي إلى حدود اكتساب اللغة، وترتبط بالوليد والرضيع. ولهذه المرحلة تأثير هائل على كل ما سيأتي بعدها، وهي تشمل ثلاثة مستويات أو مراحل هي: مرحلة الارتكاسات، ومرحلة تنظيم الحواس والعادات، ومرحلة الذكاء الحسي-حركي.

- مرحلة الطفولة الصغرى: من العام الثاني إلى السابع، وفي هذه المرحلة يبتدئ البعد الاجتماعي للأفعال من خلال التواصل والكلام مع النفس، وإعادة تشكيل الفعل على المستوى الحدسي للتصورات والتجارب الذهنية.[٥]

- مرحلة العمليات المشخصة أو مرحلة الطفولة: من سبعة أعوام إلى اثني عشر عاما. ومن مميزات المرحلة

١- Develay Michel « De l'apprentissage à l'enseignement », ESF éditeur Paris ١٩٩٢, P: ٧٥

٢- للمزيد من التوضيح انظر كتابنا: ديداكتيك التربية الإسلامية من الإبستيمولوجي إلى البيداغوجي، عمل مشترك مع خالد البقالي القاسمي، دار الثقافة، البيضاء، ١٩٩٩

٣- Steven.R. Covey; Les habitudes. ed; Jais Lu. Pais.traduction; Magali Guenette, ٢٠١٣, P: ٧٠

٤- جان بياجي: التربية والنمو الذهني لدى الطفل، ترجمة محمد الحبيب بلكوش، الفنك، البيضاء، ١٩٩٣.، وانظر كذلك نموذج النمو حسب بياجي: (إيفانس، وكروسنر، وكينسبورك) مقال ضمن مجلة بيت الحكمة البيضاء، المغرب، ترجمة مصطفى خلال. عدد خاص بجان بياجي ع: ٢، ١٩٦٨، ص: ٨٢- ٩٦

٥- جان بياجي، التربية والنمو الذهني لدى الطفل، ص: ٢٦



الثالثة حسب بياجي، ظهور أشكال جديدة من التنظيم مع بداية التمدرس،حيث يظهر التعاون، ويتقدم التفكير، وتبرز العمليات والتسلل[٦] .

- مرحلة العمليات الصورية: من السنة الحادية عشرة إلى السنة الخامسة عشرة، وهي مرحلة المراهقة المعروفة بتوترها وأزماتها نفسيا، وفيها يتخذ التفكير عمليات جديدة تتميز بالتجريد، وبظهور التفكير الصوري الذي هو تمثلٌ لتمثل أفعال ممكنة، حسب تعبير بياجي.[٧] وستتجه في هذه المرحلة الحياة الانفعالية للمراهق نحو اكتساب الشخصية والاندماج داخل عالم الراشدين. وقد نجد تقارباً وتكاملاً بين هذا النموذج وبين ما طرحه «فرويد»و«سكينر» وكذا «كانيي». واختيارنا لمراحل النمو هذه يأتي أساسا لارتباطه بما نود الوصول إليه،وهو محاولة فهم كيف تتكون العادة؟ وفي أية مرحلة تتكون وتترسخ؟ وهل تراعي المدرسة في العالم العربي هذه المراحل في برامجها؟

العلاقة بين البرامج الدراسية وبين من ستتوجه إليه علاقة وطيدة، لا ينبغي الفصل بينها. وحين نصل إلى مرحلة النقل الديداكتيكي، فلا يجب إغفال مجمل هذه الأمور لما لها من أهمية في تكوين الشخصية المستقلة. وقد استعمل مفهوم النقل الديداكتيكي أول مرة في ديداكتيك الرياضيات من قبل إيف شفلارYVES CHEVALLARD، ثم استثمر بعد ذلك في باقي المواد التعليمية. ومفهوم النقل يعني تغيير الموقع؛ أي التحول من جانب إلى جانب[٨]، وبهذه الصيغة، فإن مفهوم النقل الديداكتيكي هو: «مجموعة التحولات التي تطرأ على معرفة معينة في مجالها العالم من أجل تحويلها إلى معرفة تعليمية قابلة للتدريس»[٩]. فمن اللازم علينا إذن، مراعاة كل هذه التحولات التي ستطرأ على المعرفة قصد تحويلها بشكل يتلاءم مع متطلبات الفرد والمجتمع. وعملية النقل الديداكتيكي تبتدئ من المعرفة العالمة، وتمر عبر عمل الباحث الذي يقوم باختيار وانتقاء المضامين المعدة للتدريس، لتنتقل بعد ذلك إلى المدرس الذي يمارس المعرفة المدرّسة، التي تنقل إلى التلميذ، وذلك عبر مجموعة من الآليات والمواصفات[١٠].

لكل متعلم جهازه التمثيلي الخاص، حسب طاقته الاستيعابية وقدرته على التجريد

نحن قلما نعير اهتماما للفرد الذي ابتلعته الجماعة في مراحل متعددة من عالمنا العربي والإسلامي؛ «فرغم أن الكلام هو أمر مشترك بين كل الناس، فإن لكل فرد كلامه أو كلماته الخاصة التي يعبر بها، والتي سيحقق بها ذاته وتفرده وتميزه عن الجماعة والمجموع الذي ينتمي إليه»[١١]، إلا أن الروابط التي تشد الفرد للجماعة قوية وعميقة، وهي غالباً ما تتم بشكل غير واعٍ. فالفرد يتصرف لا شعورياً بناء على رغبات ومحظورات الآخرين حتى ولو كان وحده دون أن يشعر بذلك. والجماعة تتصرف وكأنها فرد واحد. وهذا ما يفسر وجود «الزعيم» أو «القائد» أو ما يطلق عليه « الأب الروحي»، ويفسر أيضا وجود جماعة أو مجموعة مسيرة من طرف هذا الزعيم القائد الذي يمتلك السلطة عليها، والتي قد تكون مطلقة[١٢]. فرد وجماعة ومحاولة تكوين الشخصية المستقلة عبر التربية والتعليم، فماذا عن الأصل في التعليم العربي؟

رغم أن الكلام هو أمر مشترك بين كل الناس، فإن لكل فرد كلامه أو كلماته الخاصة التي يعبر بها

لقد ورد في القرآن الكريم: «إِنَّ اللَّـهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» [الرعد: ١١]. وورد في الحديث النبوي «مَنْ سَنَّ فِي الإِسْلامِ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْءٌ وَمَنْ سَنَّ فِي الإِسْلامِ سُنَّةً سَيِّئَةً كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ

٦ نفسه، ص: ٦٨

٧ نفسه، ص: ٨٠

٨ أحمد العمراوي وخالد البقالي القاسمي، ديداكتيك التربية الإسلامية من الإبستيمولوجي إلى البيداغوجي، دار الثقافة، البيضاء، ١٩٩٩

٩ ARSAC GILBERT - LA TRANSPOSITION EN MATHEMATIQUES - COURS DU DEA - UNIVERSITES, P: ٣-٤

١٠ انظر كتابنا ديداكتيك التربية الإسلامية، مرجع سابق، الفصل الخاص بالنفل الديداكتيكي.

١١ JalilBennani, Un psy dans la cité ; Entretiens ave Ahmed Elamraoui; Editions La croisée des chemins. Casablanca ٢٠١٤; p: ٢٠

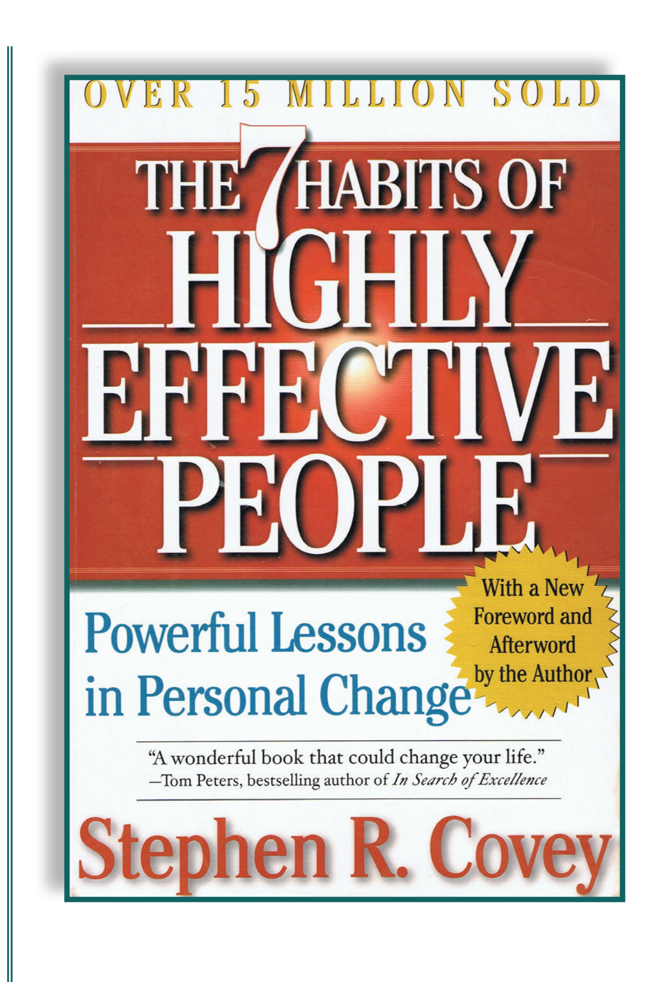
١٢ IBD; p: ٢١

أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ»أخرجه مسلم، الترمذي، النسائي وغيرهم.

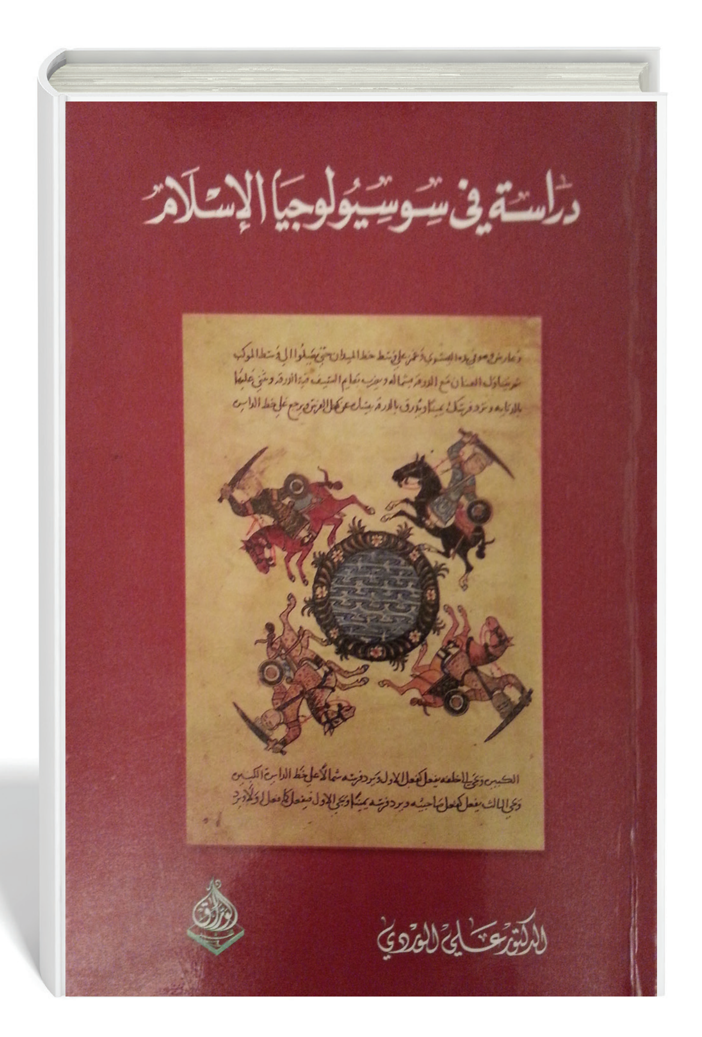
كيف سأقوم بتغيير نحو الأفضل؟ وكيف علي أن أسن السنة «الحسنة» التي علي أولا اتباعها قبل نصح الآخرين بذلك؟ سيتم ذلك بدمج العادات «الحسنة » في ذاتي، وتحويلها إلى سلوك وممارسة يومية، ومراقبتها وتقويمها كلما اقتضى الأمر ذلك. وهذا أمر يقتضي مجهودات متضافرة، انطلاقا من الغايات الكبرى للتربية لكل بلد، وصولاً إلى أهداف محددة وكفايات عامة ونوعية، ثم رصد للتمثلات بالتثبيت أو التصحيح أو البناء، قصد تحويلها إلى قناعات من خلال العادات السبع.

وإذا كان مصطلح العادات السبع، قد ظهر مع ستيفن كوفي (١٩٣٢- ٢٠١٢) العالم الأمريكي المختص في مجال التنمية البشرية والتسيير والتدبير والمقاولة، فإنه قد انتقل في الكثير من أجزائه إلى المدرسة لا بشكل حرفي، ولكن بتطوير يتلاءم مع بيئة كل فرد ومجتمع. ألا تدعو المدرسة كما التنمية البشرية إلى بناء الشخصية المتكاملة؟

ما هي هذه العادات السبع؟ وما هي المقاربة التي سنعتمدها كمساهمة، انطلاقاً منها، من بين مساهمات أخرى في حل معضلة التربية في جوهرها المرتبط بمنظومة القيم في مجتمعاتنا العربية؟ هذا ما سنفصل فيه القول في الحلقات اللاحقة.







بقلم: منى شكري

على الرغم من أن كتاب «دراسة في سوسيولوجيا الإسلام» هو أول مؤلفات المفكر العراقي المعروف علي الوردي (١٩١٣-١٩٩٥)، الذي يعد واحداً من أهم علماء الاجتماع العرب؛ فقد تأخر ظهوره لقراء العربية حتى عام ٢٠١٣، وطالما كان يقول عندما يُسأَل عن ذلك، إن «أوان ترجمته لم يحن بعد». والكتاب في الأصل رسالته لدرجة الماجستير التي نالها من جامعة تكساس عام ١٩٤٨، وقد ترجمها من الإنجليزية إلى العربية رافد الأسدي.

«دراسة في سوسيولوجيا الإسلام» لعلي الوردي:

معضلة المثالي والواقعي والصراع المذهبي





تكتسب هـذه الدراسـة «الجريئـة» أهميـة كـبرى في الوقـت الراهـن، في ظـل تصاعـد أو «عـودة» الـصراع السـني الشـيعي الـتي تنبـأ بهـا الـوردي، وهـو يحـاول في سياق هـذا الكتاب التنقيب العميـق عـن أبـرز جـذور هـذا الـصراع وتحليـل مسـبباته.

الكتـاب الصـادر عـن دار الـوراق/ لنـدن يقـع في ٢٠٨ صفحـات، ويبـدأ بتصديـر للنـاشر ماجـد شـبر، ومقدمـة بفكـر المؤلـف ومنهجـه للكاتـب العـراقي د.حسـين الهنـداوي، يحـاول فيـه الـوردي دراسـة بعـض النظريـات الاجتماعيـة للإسـلام ليـس بوصفهـا أفـكاراً منطقيـة موجـودة في فـراغ، بـل بكونهـا أيديولوجيـات في تفاعـل مسـتمر مـع الظـروف الاجتماعيـة الـتي ظهـرت فيهـا.

وهـذه الدراسـة، كمـا يوضـح الـوردي في المقدمـة، لا يقصـد منهـا أن تكـون بحثـاً شـاملاً لمجمـل حقـل سوسـيولوجيا الإسـلام؛ «فهـذا الأمـر أكـبر مـن أن يضطلـع بـه باحـث وحـده، إن هـذا العمـل معـني بدراسـة جانـب واحـد مـن جوانـب هـذا الحقـل، وهـو (معضلـة الإسـلام)، أو بكلمـة أخـرى الـصراع بـين المثاليـة والواقعيـة في تاريـخ الإسـلام»، ودوره في تشـكيل التاريـخ الاجتماعـي والمذهـبي للإسـلام؛ أي بـين المبـادئ الدينيـة والمصالـح الدنيويـة. (ص٤٩)

ويـرى المؤلـف أن الـصراع بـين المثاليـة والواقعيـة موجـود في كل طـور مـن أطـوار المجتمـع الإنسـاني، وليـس مـن المبالغـة القـول إن ذلـك أبـرز نفسـه بصـورة شـديدة جـداً في تاريـخ الإسـلام، وهـو يحـاول في هـذه الدراسـة مناقشـة أسـباب وتطـور هـذا الجانـب المميـز للإسـلام، في ضـوء مـا يصطلـح عليـه في علـم اجتمـاع الأديـان «معضلـة الكنيسـة» (أي الـصراع بـين المثـالي والواقعـي) الـتي «لعبـت دوراً أكـبر في تاريـخ الإسـلام منـه في تاريـخ المسـيحية» (ص٥٣).

وينـوه المؤلـف إلى أن اسـتخدامه لمصطلحـي المثاليـة والواقعيـة هـو بالمعـنى اللغـوي الشـائع، وليـس بالمعـنى الفلسـفي الاصطلاحـي؛ فالشـخص المثـالي هنـا هـو مـن يـرضى ويعيـش بمعايـير أخلاقيـة وجماليـة سـامية، أو مـن يكـون قـادراً عـلى رؤيـة ومناصرة خطـة أو برنامـج لا يوجـد بعـد عـلى أرض الواقـع (ص٥٠).

يقـع الكتـاب في سـتة فصـول: الخـلاف السـني الشـيعي، قضيـة الخلافـة، طبيعـة الإسـلام، الـصراع داخـل الإسـلام وأصولـه، صراع الظالـم والمظلـوم، عـلي ومعضلـة الإسـلام.

يتنـاول الـوردي في الفصـل الأول أصـول (الخـلاف السـني الشـيعي) الـذي ظهـرت بواكيره برأيـه بعـد وفـاة الرسـول، صلى الله عليـه وسـلم، ويقـول إنـه مـن الناحيـة السوسـيولوجية لا يوجـد هنالـك حـق مطلـق أو باطـل مطلـق، وعليـه فـإن كلاًّ مـن الطرفـين يمثـل وجهـاً معينـاً مـن أوجـه الحقيقـة، حيـث ذهـب السـنة، وفقـه، بعيـداً في استحسـان التطـور الفعـلي للإسـلام، حـتى أضفـوا الشرعيـة عـلى الكثـير مـن الأمـور الـتي تتناقـض مـع مـا جـاء بـه النـبي، في حـين كانـت حيـاة الشـيعة حيـاة ثوريـة، والخلفـاء بالنسـبة إليهـم ليسـوا سـوى «طغـاة غاصبـين»، وقـد أمعنـوا، كمـا يقـول، إلى حـد التطـرف في التفسـيرات المنطقيـة والغيبيـة للديـن الإسـلامي، ولـذا أتـوا بالعديـد مـن العقائـد الفكريـة غـير العمليـة فيمـا يتعلـق بالخلافـة (ص٦٥).

تكتسب هذه الدراسة «الجريئة» أهمية كبرى في الوقت الراهن، في ظل تصاعد أو «عودة» الصراع السني الشيعي التي تنبأ بها الوردي

ويعـود الـوردي ليؤكـد أن مسـألة الخلافـة (السـلطة) كانـت القضيـة الأساسـية الـتي نشـأت حولهـا هاتـان الفرقتـان في بـادئ الأمـر، وهـو يشـبّه المذهـب السـني وفـق ذلـك، بالحـزب الحاكـم، بينمـا يمثـل المذهـب الشـيعي حـزب المعارضـة، وذلـك يفسر الميـول المثاليـة للشـيعة وبالـذات عقيـدة المهـدي المنتظـر، لأنهـم كانـوا دائمـاً محـط اضطهـاد الحكومـات، بينمـا يـرى السـنة أن كل خليفـة هـو الخليفـة الشرعـي للنـبي مهمـا كان فاسـقاً أو ظالمـاً (ص٦٧).

في «قضيـة الخلافـة» موضـوع الفصـل الثـاني، يوضـح الـوردي الزاويـة الـتي ينظـر بهـا كل مـن الشـيعة والسـنة للخلافـة، نافيـاً التفسـير العـرقي لطبيعـة أتبـاع المذهبـين، والـذي يذهـب إليـه بعـض المسـتشرقين، مثـل دوزي الـذي يعتقـد أن مذهـب الشـيعة مذهـب فـارسي في أصولـه (ص٨٢).

ويـرى الـوردي، أن التسـنن مـن خصائـص الثقافـة البدويـة (كبـدو العـرب والأتـراك والبربـر)، بسـبب ميولهـم نحـو الشراسـة والبطولـة؛ فـلا يسـتطيعون تحمـل ميـول الإذعـان لـدى الشـيعة، لذلـك راج التشـيع، كمـا يقـول، فقـط في البلـدان الزراعيـة، مثـل العـراق واليمـن وفـارس. أمـا البلـدان الزراعيـة الـتي لـم تقـع تحـت النفـوذ الشـيعي، فكانـت سريعـة التأثـر



بالتأثيرات الصوفية (ص٨٣).

عاجلاً أم آجلاً» ص (١٦٧).

ويدرس الوردي في الفصل الثالث (طبيعة الإسلام) الذي هو برأيه نظام سياسي-ديني، لكنه لم ينشأ في البداية على هذا النحو، حيث بدأ ديناً محضاً، وحدث التغير بعد الهجرة إلى المدينة، وظهور مرحلة الدولة، ولو أن المشركين تمكنوا من قتل النبي قبل ذلك «لربما اعتبره الناس المسيح الثاني في التاريخ» (ص٩٧)؛ لأن عقيدة النبيين واحدة في جوهرها، إلا أن المسيح لم يكتب له تأسيس دولة.

وقد قدم النبي محمد، عليه السلام، النموذج الواقعي للحاكم المسلم، وسر معضلة الإسلام برأي الوردي، يكمن عندما بدأ الخلفاء من بعده يحيدون عن الخط الذي رسمه، «وهذا راجع بصورة جزئية إلى البيئة الاجتماعية القبلية التي ظهر فيها الإسلام» (ص١٠٤).

في الفصلين الرابع والخامس، يتطرق الوردي إلى أصول الصراع داخل الإسلام، ويخلص فيهما إلى أن طبيعة الإسلام تحددت بصورة عامة بالحكم البدوي الذي نجم عنه صراع بين نزعتين متعارضتين جذرياً: نزعة التعالي والكرامة والواقعية ضد نزعة الخضوع والذلة والمثالية، أصحاب الأولى كانوا مهتمين أكثر بتأسيس دولة، بينما يهتم الطرف الثاني بتأسيس دين، «والاختلاف بين الطرفين يكمن في الزاوية التي يحاول أن ينظر كل منهما من خلالها إلى الإسلام (...) ولا زال الفريقان قرني المعضلة الحادين». (ص١٥١)، وهو ما أفرز، كما يعتقد الوردي، صراع العرب والموالي.

قدم النبي محمد، عليه السلام، النموذج الواقعي للحاكم المسلم، وسر معضلة الإسلام برأي الوردي، يكمن عندما بدأ المسلمون من بعده يحيدون عن الخط الذي رسمه

ويعرض الوردي في الفصل الأخير لشخصية علي بن أبي طالب الفريدة التي وصلت بها معضلة الإسلام، كما يقول، إلى واحدة من أعلى قممها، إن لم تكن أعلاها جميعاً، بقصته التي تصور النزاع بين المثالية والواقعية أفضل تصوير في صراعه مع معاوية (ص١٥٦).

ويرى الوردي أن الاتحاد المؤقت بين الواقعي والمثالي في عهد النبي وخلفائه الأوائل لم يعد ممكناً، وأن ما كان يخشاه الخليفة الثاني عمر بن الخطاب نتيجة تركز الثروة في أيدي المسلمين بعد الفتوحات وقع أخيراً، «فكان لا بد أن يظهر الصراع بين الظالم والمظلوم وبين الفقراء والأغنياء

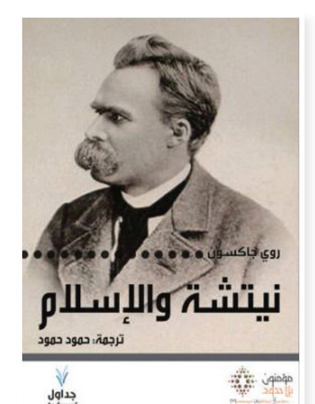
ويلفت الوردي إلى أن الخطوة الثانية التي قادت إلى ظهور المعضلة حصلت في زمن عثمان نتيجة شعور الناس بالظلم، عندما قرب أقاربه من بني أمية الذين كانوا من أشد أعداء الدين الجديد قبل إسلامهم متأخرين، وفي هذا السياق، جاء اختيار عامة المسلمين علياً للخلافة «فحاصروا الخليفة (عثمان) في داره وقتلوه، ولكن النتيجة لم تكن بالحُسن الذي توقعه الصحابة (...)؛ فقد قسم عائدات الدولة ليس حسب السبق في الإسلام، ولا حسب رغباته الشخصية، بل كان يرى جميع المسلمين متساوين في نظره» (ص١٦٢)، وهذه النظرة المثالية، كما يرى الوردي، كانت سبب إخفاق علي بخلاف معاوية الذي «لم يتردد في استخدام أية وسيلة يعتقد أنها مفيدة للوصول إلى غايته القصوى، وهي الخلافة». (ص١٦٦)

ويلامس الوردي بتعرضه لرأي السنة في علي وصراعه مع معاوية واحدة من أكثر القضايا العقائدية جدلاً لديهم، «إنهم لا يستطيعون إدانة علي، لأن لا أحد يشك في تقواه وإخلاصه لدينه. ولا يستطيعون أيضاً أن يدينوا معاوية، لأنه في الواقع حكم كخليفة على رقاب المسلمين والمعضلة تبدأ هنا». (ص١٦٩)

ويلفت إلى أن السنّة وقعوا أخيراً تحت ظروف تشبه إلى حد ما الظروف التي قادت إلى ظهور التشيع قبل قرون، فبعد أن كانوا يمثلون الطبقة الغنية المسيطرة، أصبحوا الآن مضطهدين يتطلعون أيضاً إلى المنقذ الإلهي الذي يعيد المجد القديم ومُثل الإسلام العليا (ص١٨٥).



الترجمة العربية لكتاب «نيتشه والإسلام»



صدرت حديثاً عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، ضمن مشروع الترجمة المشترك مع «دار جداول للنشر والترجمة» في بيروت، الترجمة العربية لكتاب «نيتشه والإسلام» للمؤرخ الشهير والعالم البريطاني المعاصر المتخصص في فلسفة الأديان روي جاكسون، وقد قام بترجمة الكتاب إلى اللغة العربية الباحث حمود حمود.

يقدم المؤرخ روي جاكسون في كتابه «نيتشه والإسلام» نظرة أصيلة وجديدة في توجهات نيتشه الفكرية حول الدين، ويدلل على أنّ فلسفته يمكن أن تُقدّم مساهمةً مهمة لما اعتبر باراديغمات الإسلام الجوهرية، ويشير إلى أنه على الرغم من أن فريدريك نيتشه كان يتوجه إلى جمهور من ثقافة وعصر مختلفين، فإنّ رؤاه الأصيلة والإبداعية والنفسية والفلسفية والتاريخية، تسمح بفهم جديد ومستنير للإسلام في سياق عصرنا الحديث.

ويحدد روي جاكسون في كتابه الجديد، الذي يقدم مادة مفيدة للباحثين المهتمين بالتفكير في الدين والإسلام والمستقبل، العديد من القضايا ويتساءل: لماذا شعر نيتشه بميله، لأن يكون سمحا تجاه التراث الإسلامي، على الرغم من أنه كان نقديًّا تجاه المسيحية الغربية؟ وكيف كان الدين مهمًّا لرؤى نيتشه حول قضايا، مثل الفلسفة الأخلاقية والسياسية؟ وكيف يمكن لهذا الأمر أن يساعدنا على فهم الردّ الإسلامي على الحداثة؟ وكيف يمكن لرؤية نيتشه المميزة وميثودولوجيته أن تساعدنا على فهم البراديغمات الإسلامية، مثل: القرآن والنبي والخلفاء «الراشدين»؟

وجاء في غلاف الكتاب أن قضية الهوية الإسلامية تكتسي «أهمية حاسمة في ضوء الأحداث الجارية، وتحديدًا ما بعد «جدالات» ١١ سبتمبر (أيلول) المصحوبة بتركيز كبير على معالم أطروحة «صراع الحضارات».

وتجدر الإشارة إلى أنه لا يُعرف عن الفيلسوف الألماني الكبير فريدريك نيتشه (١٨٤٤- ١٩٠٠) في المسألة الدينية إلا إلحاده وانتقاده الشديد للمسيحية، وخصوصاً منها مسيحية الإنجيل الجديد، إنتاج القديس بولس وحوارييه. أما موقفه ذو الإيجابية العجيبة الصريحة من الإسلام وثقافته، فالقلة القليلة من مؤرخي الفلسفة الغربية، وحتى من المتخصصين في فكر نيتشه، إما لا يأبهون له، وإما يسكتون عنه تماماً، كما حصل للشاعر والمفكر العظيم غوته.

ولهذه الغاية يأتي كتاب «نيتشه والإسلام» للباحث روي جاكسون، ليسلط الضوء على المواقف الإيجابية لهذا الفيلسوف الغربي من الإسلام، والذي قال عنه المفكر الإسلامي محمد إقبال: «لقد أغمد خنجره في صدر الغرب المسيحي، وبنى أصنامه على أسس الإسلام، فقلبه مؤمن وإن كان عقله منكرا»، كما يقول نيتشه نفسه عن الإسلام: «ليتني أحيا بين المسلمين ردحا من الزمان، لاسيما حينما يكون دينهم غضا، فلعلني بذلك أشحذ ذائقتي، وأرهف بصيرتي لكل ما هو أوروبي!!».

يقع هذا الكتاب في سبعة فصول، يتناول فيها المؤلف علاقة الإسلام بالغرب في سياقها الحالي، ويحذر من المخاطر التي يحملها خطاب «صراع الحضارات» الذي يرى المؤلف أن الإسلام هو أقدر الأيديولوجيات على

مقاومته بما يحمله من قيم التعايش، وتقبل الآخر شرط أن يتحرر العقل المسلم من سيطرة الأنماط التاريخية المقولبة التي يحملها الخطاب الإسلامي الأصولي، والتي لا تنسجم - في رأيه - بأي حال مع الواقع.

ويحدد الباحث في هذا الكتاب أربعة نماذج تاريخية للإسلام هي: القرآن، محمد، المدينة، والخلفاء الراشدون، ويقول إنه اتبع في بحثه منهج النقد التاريخي مستلهما إياه من فلسفة نيتشه التي تتمحور حول ثلاثة أنماط معرفية أساسية هي: السياق بمفهومه الواسع اللغوي والثقافي والجغرافي، وما يعرف بالروح «النيتشاوية»، ثم مفهوم التدين عند نيتشه وعلاقة هذا المفهوم بالإسلام.

وروي جاكسون، محاضر وكاتب وباحث مستقل في الفلسفة والدين، ألف العديد من الكتب حول موضوعات، مثل أفلاطون، ونيتشه، وفلسفة الدين، وهو مؤلف كتاب «خمسون شخصية مهمة في الإسلام». ومن الشخصيات التي تناولها الباحث روي جاكسون، الرسول عليه الصلاة والسلام، وأبو بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، ومعاوية بن أبي سفيان.

كشف الحلقة المفقودة بين أديان التعدد والتوحيد



«كشف الحلقة المفقودة بين أديان التعدد والتوحيد»، هو أحدث إصدارات الباحث العراقي المتخصص في علم مقارنة الأديان، خزعل الماجدي، الصادر أخيراً ضمن منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، وعن «المركز الثقافي العربي» ببيروت والدار البيضاء.

تتوزع فصول هذا الكتاب، الواقع في ٣٨٤ صفحة من الحجم المتوسط، إلى سبعة عناوين: «تاريخ الحضارة الهلنستية»، و«الاتجاهات الروحية الظاهرية في العصر الهلنستي (دراسة في النظم اللاهوتية والأفكار الدينية الهلنستية)»، و«الميثولوجيا الهلنستية»، و«الفلسفة الهلنستية ودورها في التوحيد»، و«الاتجاهات الروحية الباطنية في العصر الهلنستي (المسارية والهرمسية والغنوصية كحاضنات للتوحيد)»، و«إعادة صياغة اليهودية في العصر الهلنستي (من التفريد إلى التوحيد)»، وأخيراً «المسيحية كديانة غنوصية».

ويعد هذا الكتاب محاولة لمعرفة ظهور التوحيد الباطني العرفاني الذي سبق التوحيد السماوي أو الإلهي، حيث نقرأ للماجدي في هذا الصدد: «لقد اكتشفت أن هناك حلقة مفقودة بين أديان التعدد. وأديان التوحيد شغلتها تيارات دينية غنوصية بشكل خاص، وكان معها تيارات مسارية وهرمسية، هي التي بدأت بالتوحيد الباطني العرفاني (الغنوصي) السريّ على طريقتها، فانبثقت من حضورها المؤثر هذا، التوحيدية اليهودية ثم المسيحية، وجاء الإسلام في أعقاب هذا التأثير في وقت متأخر نسبياً، ولكنه كان ضمن دائرة التأثير المباشر وغير المباشر لها.

وتكمن أهمية العمل في ترحاله مع ملابسات الحقبة الهيلينستية التي يعتبرها الباحث إحدى أعظم فترات التحول التاريخي التي قادت الفكر الإنساني إلى تخوم جديدة، لولا أن هذه الحقبة ظلت معالمها مجهولة لعدة أسباب أهمها؛ ولادة ديانات عالمية كبرى كالمسيحية والإسلام احتكرت كتابة التاريخ وهمّشت، والحال أن هذا «التهميش» للديانات والمعتقدات المحلية أدى إلى اضمحلالها وذوبانها في كيانات دينية أكبر، كما لا يغيب عن ذهن القارئ كمّ التشابك والتعقيد بين منظومات الاعتقاد التي كانت رائجة في الحقبة الهيلينستية وندرة المصادر التي تحدثت عنها، مما يجعل مهمة الباحث التاريخي الذي يريد رسم حدود فاصلة، لتطور بنية كل معتقد أقرب لمن يبحث عن إبرة في كومة قش. لكنّ البحث التاريخي في هذا المجال يتقدم كل يوم بتوفر معطيات جديدة، تقدم صورة أوضح عن واقع الحياة الفكرية والثقافية للحقبة الهيلينستية.

وخزعل الماجدي باحث عراقي في علم وتاريخ الأديان والحضارات القديمة، وشاعر وكاتب مسرحي، ولد في مدينة كركوك، وأكمل دراسته في بغداد، وحصل على شهادة الدكتوراه في التاريخ القديم من معهد التاريخ العربي للدراسات العليا في بغداد عام ١٩٩٦. عمل في وزارة الثقافة العراقية/دائرة السينما والمسرح لغاية عام ١٩٩٨، ثم أستاذاً جامعياً في جامعة درنة في ليبيا ما بين ١٩٩٨ و٢٠٠٣، مدرساً للتاريخ القديم وتاريخ الفن. عاد إلى العراق في أغسطس (آب) ٢٠٠٣. ألف حوالي خمسين كتاباً في الشعر والمسرح وتاريخ الأديان، وعلم وتاريخ الحضارات والميثولوجيا (علم الأساطير).

يعد خزعل الماجدي من أكثر الشعراء دأبا ومثابرة واجتهادا على التأسيسات المعرفية، والاهتمام بتاريخ



الأديان والميثولوجيا، لـه هـوس بالتقنيات وآليات الفن والغور في طبقـات الجسـد، والافتتـان المفـرط بالجمـال، أوغـل بعيـداً في التجريـب ومفارقـة الأنمـاط الشـعرية السـائدة، وحفـر مبكـراً في التأسـيس لفكـرة النـص المفتـوح متخطيـا ضوابـط الجماليات الشـعرية السـائدة، فكان نصـه الشـهير «خزائيـل» الأكـثر جـرأة في الاشـتغال عـلى نحـت اللغـة ومغـادرة ذاكرتهـا التعبيريـة والدلاليـة، عـزز تجربتـه بالمسـرح والميثولوجيـا ونظريـة الشـعر، فكانـت لـه ابتـكارات في مشـتبك السـحر، وكيميـاء الجسـد، والأسـطورة، وإلى غنوصيـة الشـعر وطبقـات الـروح.

الثورة في الفكر العربي المعاصر



صـدر حديثـاً ضمـن منشـورات مؤسسـة «مؤمنـون بـلا حـدود للدراسـات والأبحـاث»، وعـن «المركـز الثقـافي العـربي» ببـيروت والـدار البيضـاء، كتـاب جديـد يحمـل عنـوان «الثـورة في الفكـر العـربي المعـاصر» للباحـث التونـسي مرشـد القـبي.

هـذا الكتـاب، الواقـع في ٢٤٠ صفحـة مـن الحجـم المتوسـط، أحـدث الأعمـال الـتي تتنـاول مفهـوم الثـورة واهتمامـات المفكريـن العـرب بهـا، وبالتحديـد في الربـع الثالـث مـن القـرن العشـرين، حيـث اختـار المؤلـف نموذجين لشـخصيتين فكريتـين تبنّتـا الفكـر القومـي العـربي بشـقيه البعـثي والنـاصري، همـا ميشـيل عفلـق، وعصمـت سـيف الدولـة؛ الأول مـن خـلال كتابـه «في سـبيل البعـث»، والثـاني مـن خـلال كتابـه «نظريـة الثـورة العربيـة»، ويصـف الكاتـب تصـور الفكـر القومـي العـربي مـن خـلال سـيف الدولـة وعفلـق بأنـه محـدود «الثوريـة»، فرفـض النظـام القائـم لا يبـدو قاطعـا، إلا في مـا يتصـل بالتجزئـة والتدخـل الأجنـبي، ومـا يتبعهمـا مـن تخلـف واسـتغلال.

ويعد

وفي المجـال الإسـلامي الحـركي، يتنـاول المؤلـف شخصيتين فكريتـين إسـلاميتين تنتميـان إلى تنظيـم «الإخـوان المسـلمين»؛ همـا سـيد قطـب، وفتحـي يكـن، الأول مـن خـلال كتابـه «معالـم في الطريـق»، والثـاني مـن خـلال كتابـه «الإسـلام فكـرة وحركـة وانقـلاب».

كمـا يتنـاول المؤلـف الثـورة في التصـور الماركـسي مـن خـلال شـخصيتين فكريتـين تتبعـان المنهـج الماركـسي، همـا عبـد الله العـروي مـن خـلال كتابـه «العـرب والفكـر التاريخـي»، وطيـب تيزيـني مـن خـلال كتابـه «مـن الـتراث إلى الثـورة».

وأبـدى الكاتـب في خاتمـة هـذا العمـل، بعـض الملاحظـات حـول كتابـات المفكريـن السـتة مـن التيـارات الفكريـة العربيـة المعروفـة، القومـي- الإسـلامي- الماركـسي، مـن بينهـا أن المسـار التعبـوي الـذي توخـاه المفكـرون السـتة، تحـاشى في الغالـب المواجهـة المباشـرة مـع الأنظمـة الحاكمـة وأجهزتهـا، وأن خطابهـم قـد مـال إلى ضرب مـن الإطـلاق والتعميـم، ولـم يتجـه إلى فضـح أسـاليب القمـع الـتي انتهجتهـا الأنظمـة الحاكمـة في مختلـف البلـدان العربيـة. كمـا يتطـرق المؤلـف- في ملحـق خـاص- إلى ثـورات «الربيـع العـربي»، ويخـص الثـورة التونسـية كمثـال وأنمـوذج عـن هـذه الثـورات، ويـرى أن المحـاولات متواتـرة الظهـور في توصيـف أحـداث «الربيـع العـربي» والثـورة التونسـية عـلى وجـه خـاص، لا تخـرج في عمومهـا عـن موقفـين: موقـف أول يـرى أن مـا حصـل ثـورة، وموقـف ثـان يبـدي تحفظـا بالغـا مـن ذلـك، ويميـل إلى اعتبـاره انتفاضـة.

وقـد جـاء الكتـاب موزعـاً عـلى مقدمـة وأربعـة فصـول، كانـت عناوينهـا كالتـالي: الثـورة: مفهومهـا بـين الفضاءيـن الغـربي والعـربي الإسـلامي؛ والثـورة مشـروعـاً للتغيـير في التصـور القومـي؛ والثـورة أفقـاً للخـلاص في خطـاب الإسـلام الحـركي؛ وأخـيراً، الثـورة سـبيلاً إلى التحديـث في التصـور الماركـسي.

ومرشـد القـبي، باحـث تونـسي، يشـغل أسـتاذا مسـاعدا بالجامعـة التونسـية، حاصـل عـلى شـهادة الدكتـوراه مـن جامعـة منوبـة، ومهتـم بقضايـا الديـن والسياسـة في الفكـر العـربي الحديـث والمعـاصر. شـارك بمداخـلات في مؤتمـرات ونـدوات وملتقيـات علميـة، ولـه مقـالات منشـورة في مجـلات محكّمـة.



صورة الصحابي في كتب الحديث



في كتابه «صورة الصحابيّ في كتب الحديث»، الصادر حديثاً ضمن منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، وعن «المركز الثقافي العربي» ببيروت والدار البيضاء، يحاول الباحث التونسي، الدكتور نادر الحمامي قراءة أخبار الصحابة وفضائلهم في كتب الحديث، متتبّعاً كيف صاغت لهم المرويّات والأخبار صوراً تنأى بهم عن إكراهات السياسة والاجتماع.

ويرى الباحث التونسي أنّ الناظر في كتب الطبقات والتراجم والتاريخ، وحتّى كتب الفرق والعقائد، يمكن أن يتبيّن دون صعوبة كبيرة، أنّ «منزلة الصحابة في الضمير الإسلاميّ قد شهدت تحوّلات كثيرة؛ فالواضح أنّه لم تكن لهم المكانة الكبيرة التي اكتسبوها لاحقاً في التاريخ بعد استقرار المذاهب الكلاميّة وقيام العلوم الإسلاميّة من تفسير وحديث وفقه وغيرها».

ويحاول الحمامي، في مثل هذه السياقات العامّة، معاينة صور الصحابة وأحوالهم، حيث يقبلها الضمير ويستسيغها، «فلا يتمّ التطرّق إلى ما يخدش صورة الصحابة المثاليّة، تلك الصورة التي انبنت عليها المؤسّسة الدينيّة، بما يروى عن سلوك الصحابة وأخلاقهم ومعاملاتهم وعلمهم وكلّ ما يتعلّق بهم».

ويؤكد الحمامي أنّ صورة الصحابة بهذا المعنى هي المشكّلة للمؤسّسة الدينيّة التي تعتبر ضرباً من ضروب التمثّل الاجتماعي، «إذ ترى المجموعة فيها نفسها، وتُسقط عليها أحلامها وطموحاتها، وتجعل منها مثالاً للاقتداء».

وعلى امتداد صفحات كتابه (٣٤٨ صفحة من الحجم الكبير)، يسعى الباحث التونسي للإجابة عن الأسئلة المتصلة بكيفية تشكّل تلك الصورة عن الصحابة، وكيف نظرت أجيال المسلمين المتلاحقة إلى الصحابة، وما هي وظائف تلك الصورة، وصداها الاجتماعي في التاريخ؟

ويقرّ المؤلف بأن «الصحابة يشكلون صوراً، والصورة إنتاج تعاضد الفكر الإسلامي والمتخيّل لصياغتها، لأن المتخيّل نفسه إنتاج فكري. ولما كانت أجيال المسلمين المتلاحقة تضفي على الصحابة مما أنتجته بناهم الذهنية والفكرية من متخيل، أصبح (الصحابيّ) في آخر الأمر موضوعَ تمثل اجتماعيّ في الأساس».

يتضمّن الكتاب أربعة أبواب، وهو بمثابة أطروحة ينوّه الباحث إلى أنه تقدم بها لنيل درجة الدكتوراه في تونس عام ٢٠١٠، يخلص فيها الباحث إلى أن «صورة النبيّ في المتخيل الإسلامي هي الصورة المرجع لصورة أصحابه»؛ فهي نواة مركزية تدور في فلكها صور صحابته، فتأخذ منها خصائصها ومميزاتها، ولكنها في الوقت نفسه تحميها، وتحافظ على ثباتها».

لقد كانت صورة الصحابي ترمي إلى محاولة أهل السنة «الإلحاح على أن النبوة خُتمت عقائدياً، غير أنها استمرت في التاريخ»، فضلاً عن كونها، في سياق آخر، «مندرجة في إطار البحث عن مرجعيات متعالية تقي من البدع والضلال، في سبيل النجاة الدنيوية والأخروية (كما أنها تضمن) اللجوء الدائم إلى الماضي المجيد الناصع، أملاً في الخلاص».

ونادر الحمامي باحث تونسي يحمل شهادة الدكتوراه في اللغة والآداب العربيّة من كليّة الآداب والفنون والإنسانيّات بمنّوبة. صدرت له عدة دراسات وكتب، منها كتاب «الطبري وخصومه من أهل السنّة»، وكتاب «إسلام الفقهاء». ويشرف نادر الحمّامي في الوقت الحالي على تنسيق الدراسات التي تعتمدها المؤسسة في تونس، وعلى عقد الندوات العلمية وعلى شؤون الاتفاقيات البحثية مع مراكز الدراسات ووحدات البحث في الجامعات التونسية.

تراجع **خطير** للحرية الدينية عبر العالم



تقرير حديث أن الحرية الدينية شهدت «تراجعا خطيرا» بين عامي **٢٠١٢ و٢٠١٤** مع تسجيل عراقيل كثيرة في **٨١** دولة، وتدهورها في **٥٥** دولة أخرى، بدءا بمسيحيي العراق والمسلمين الروهينغا في بورما، وصولا إلى البوذيين في التبت.

وأظهر التقرير الذي نشرته المنظمة الكاثوليكية الدولية «مساعدة الكنيسة المتألمة»(AED) بمناسبة تقدير التقرير الدولي للحرية الدينية لعام **٢٠١٤**، أن الحريات الدينية شهدت «تراجعا خطيرا» خلال السنتين الماضيتين مع تسجيل عراقيل أمام هذه الحريات في **٨١** دولة، وتدهورها في ربع الدول الـ **١٩٦** التي شملها التقرير.

وتغطي هذه الوثيقة نصف السنوية، التي تشمل كل الأديان، رغم أن هذه المنظمة هي منظمة كاثوليكية، فترة تمتد من **أكتوبر (تشرين الأول) ٢٠١٢** حتى **يونيو (حزيران) ٢٠١٤**، وهي منشورة بموقع الحرية الدينية الإلكتروني بالفرنسية والإنجليزية والألمانية والإيطالية والإسبانية.

وأكدت المنظمة في تقريرها أنه في **٨١** دولة من الدول الـ **١٩٦** التي درس وضعها؛ أي **٤١٪** منها، فرضت «عراقيل» أمام الحرية الدينية، أو أن هذه الحرية «سجلت تراجعا»، مشيرة إلى أنه «إذا كانت قد حصلت تغييرات في مجال الحرية الدينية منذ نشر التقرير السابق في **أكتوبر (تشرين الأول) ٢٠١٢**، فإنه كان عبارة عن تدهور في كل الحالات تقريبا»، ووضعت في هذه الخانة **٥٥** دولة؛ أي **٢٨٪** من الإجمالي.

وأشار التقرير إلى «بعض التحسن» في **ست** دول فقط، من بينها: **كوبا، والإمارات، وإيران، وقطر.** وفي فئة «عدم التسامح بدرجات عالية»، وردت أسماء **٢٠** دولة بينها **١٤** «تعيش في أوضاع اضطهاد ديني مرتبط بالتطرف الإسلامي»، وهي: **أفغانستان، وإفريقيا الوسطى، ومصر، وإيران، والعراق، وليبيا، والمالديف، ونيجيريا، وباكستان، والسعودية، والصومال، والسودان، وسوريا، واليمن.** إضافة إلى ست دول أخرى هي: **بورما، والصين، وإريتريا، وكوريا الشمالية، وأذربيجان، وأوزبكستان،** حيث تقف وراء هذا الاضطهاد «أنظمة سلطوية» حسب المنظمة.

وأكدت هذه المؤسسة الفاتيكانية أن «**المسيحيين** يبقون الأقلية الدينية الأكثر عرضة للاضطهاد»، لكنها أشارت إلى أن «**المسلمين** يتعرضون أيضا إلى مستوى خطير من الاضطهاد والتفرقة ينسب، إما إلى مسلمين آخرين أو إلى أنظمة سلطوية».

ولفت التقرير أيضاً إلى أن «أعمال عنف وسوء معاملة أخرى عموما ضعيفة المستوى» ازدادت حيال **يهود** أوروبا الغربية «ما أدى إلى ارتفاع معدل الهجرة نحو إسرائيل».

ويشكل **العراق** مصدر قلق لهذه المنظمة التي لفتت إلى أن تقدم تنظيم الدولة الإسلامية (داعش) يهدد ليس فقط المسيحيين، وإنما الإيزيديين والشيعة والسنة المعتدلين.

ترقبوا

في العدد القادم

«هوية
المرأة العربية
بين
الديني والثقافي»

